AUTORIDAD, IDENTIDAD Y CONFLICTO EN LA TARDOANTIGÜEDAD Y LA EDAD MEDIA

CONSTRUCCIONES Y PROYECCIONES



Andrea Vanina Neyra
Soledad Bohdziewicz
(compiladoras/directoras)

Universidad Nacional de Mar del Plata
Grupo de Investigación y Estudios Medievales

Como resultado de la labor interdisciplinaria desarrollada en el marco de un Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires "El *ego-trouble* en discursos de y sobre la autoridad episcopal en la Edad Media (siglos X-XIII)", este volumen reúne contribuciones de investigadores, docentes y alumnos, que giran principalmente en torno los ejes de la autoridad, la identidad y el conflicto, recorriendo a través de diversas fuentes tardoantiguas y medievales los mecanismos de auto-representación y construcción de las realidades sociales.



Autoridad, identidad y conflicto en la Tardoantigüedad y la Edad Media: construcciones y proyecciones

AUTORIDAD, IDENTIDAD Y CONFLICTO EN LA TARDOANTIGÜEDAD Y LA EDAD MEDIA. CONSTRUCCIONES Y PROYECCIONES

Andrea Vanina Neyra

Soledad Bohdziewicz

(compiladoras)

Grupo de Investigación y Estudios Medievales

Facultad de Humanidades

Universidad Nacional de Mar del Plata

2018

Autoridad, identidad y conflicto en la tardoantigüedad y la Edad Media: construcciones y proyecciones / Andrea Vanina Neyra... [*et al.*]; compilado por Andrea Vanina Neyra; Olga Soledad Bohdziewicz; dirigido por Andrea Vanina Neyra; Olga Soledad Bohdziewicz. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.
Libro digital, PDF, 180 páginas

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-544-819-3

1. Historia Medieval. I. Neyra, Andrea Vanina II. Neyra, Andrea Vanina, comp. III. Bohdziewicz, Olga Soledad, comp. IV. Neyra, Andrea Vanina, dir. V. Bohdziewicz, Olga Soledad, dir.
CDD 940.17



Diseño de Tapa

Melisa Martí

Corrección ortotipográfica y armado final:

Correcciones y maquetaciones La Alcachofa

(https://www.facebook.com/alcachofacorrectora/)

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

Andrea Vanina Neyra
avaninaneyra@yahoo.com.ar

Soledad Bohdziewciz
solebohd@yahoo.com

El libro reúne trabajos en torno a tres ejes: autoridad, identidad, conflicto. Es el resultado de la labor interdisciplinaria desarrollada desde el año 2015 en el marco de un Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo el título "El *ego-trouble* en discursos de y sobre la autoridad episcopal en la Edad Media (siglos X-XIII)". El concepto fue analizado y debatido en relación con los modos en que la autorrepresentación, forma y contenido de las fuentes tardoantiguas y medievales estudiadas no solo se presentan como reflejo de su contexto histórico, sino que también intervienen en la construcción de las realidades sociales. Nos interesó descubrir información sobre los propios autores de los documentos, fuera explícita o no, a partir las estrategias literarias y retóricas utilizadas por ellos.[1]

[1] Tal como los editores del volumen *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages* (2010), sostenemos que las fuentes nos ofrecen información sobre sus autores, más allá de que sea su objetivo explícito o no. De este modo, acordamos con Walter Pohl en el siguiente punto: "Many authors who did not write

Los documentos analizados por el grupo tienen como protagonistas o autores a figuras episcopales. Su relevancia radica en que, durante la Edad Media, el obispo no solo era responsable de velar por el desarrollo de las tareas pastorales, la liturgia, el respeto del dogma por parte de fieles laicos y del clero, sino que también desempeñaba funciones políticas y administrativas en el plano secular: se encontraba, en suma, inserto en una compleja red de relaciones jerárquicas. Las estrategias y formas que adoptó la interacción de la figura episcopal en los diferentes ámbitos de su desempeño constituyen un aspecto fundamental para el análisis del ordenamiento social medieval.

Sin embargo, el presente volumen excede el trabajo desarrollado en el marco del proyecto como producto del intercambio con otros grupos de investigación e investigadores especializados en temáticas afines. Como corolario, el análisis se ha visto enriquecido por la posibilidad de establecer vínculos y comparaciones con otras áreas geográficas y bajo un marco temporal más amplio que el establecido en el plan de trabajo, que abarcaba fundamentalmente la región de Europa central entre los siglos X y XIII.

---

autobiography proper inserted autobiographical digressions into their historiographic texts… For us, they are interesting both as traces of personal problems, and for the ways in which these were communicated: often in traditional rhetorical form, but using a wide variety of literary strategies, from silence to exaggeration and from self-debasement to relentness claims to moral high ground". Walter POHL, "Introduction: Ego trouble?", en R. CORRADINI, M. GILI, R. MCKITTERICK, I. VAN RENSWOUDE (eds.), *Ego-Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages,* Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 2010, pp. 9-21.

Los ejes (autoridad, identidad, conflicto) han sido pensados desde una perspectiva dinámica, que los considera en construcción a partir de casos puntuales y se interesa por sus proyecciones. Tal como hemos señalado, el volumen contiene trabajos desarrollados en el marco del PRIG por investigadores y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, a los que se sumaron las contribuciones de otros colegas que compartían una afinidad temática con respecto a nuestra propuesta. En primer lugar, una serie de estudios desde la disciplina histórica se acercan a la construcción de la autoridad episcopal o militar y la identidad religiosa, así como a conflictos, tanto personales como entre poderes seculares y religiosos.

El capítulo de Emanuele Piazza propone un análisis del proceso de conversión de los sajones al catolicismo impulsado por Carlomagno en el marco de los últimos decenios del siglo VIII. A través de las epístolas de Alcuino de York, figura de central importancia en la iglesia carolingia, fuentes cronísticas y otros textos como la *Vita Karoli*, debida a Eginardo, o la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda, entre otras, se explora la tensión relativa a los medios empleados para convertir a los paganos. Medios que muchas veces implicaban no solo una lucha simbólica para imponer el cristianismo a través de la evangelización, sino también a través del sometimiento militar. En este sentido, según muestra el autor, los textos de Alcuino revelan las ambigüedades y conflictos que suscitaban en él el reconocimiento de la necesidad pragmática de contar con apoyo militar y acudir

a la violencia en la lucha contra el paganismo y, asimismo, la consciencia de que las conversiones alcanzadas por tales medios lejos estaban de ser genuinas y duraderas.

Dedicado a la figura del obispo misionero Bruno de Querfurt, el capítulo de Andrea Vanina Neyra, brinda un análisis del uso de la simbología animal en la representación del sujeto autoral de la *Vita quinque fratrum*. Los tópicos hagiográficos e imágenes que emplea Bruno en el entramado de su obra son enfocados desde la perspectiva del *ego-trouble*, lo que le permite a la autora advertir el empleo retórico de los mismos no solo en la descalificación de los impíos cristianos que perpetraron el martirio contra los misioneros, sino también en su construcción autorreferencial relativa a su quehacer como autor, pero muy especialmente a su propia actividad evangelizadora. En este sentido las imágenes negativas que apelan al mundo animal, entre las que se destacan las caninas, asimiladas en primer lugar a la representación de la alteridad, sea esta religiosa o étnica, muestran un "yo" que se percibe a sí mismo como un pecador y se halla atormentado por la brutal muerte de sus hermanos, de la que se considera responsable.

Cecilia Devia, al considerar la tripartición de la sociedad medieval en su capítulo, analiza las implicancias sociales de un episodio sintomático de los conflictos de Galicia en la Baja Edad Media. Se trata del cautiverio del arzobispo compostelano Alonso II de Fonseca a manos del noble Bernal Yáñez de Moscoso ocurrido en 1465. Este cautiverio, que se sostuvo a lo largo de dos años, habría tenido origen, entre otras cosas, en una disputa

jurisdiccional de ciertas villas. Para abordar esta cuestión Devia nos sitúa en el convulsionado contexto político en el cual se hallaba inmersa Galicia a finales del siglo XV, que tuvo entre 1467 y 1469 su momento más álgido con la rebelión *irmandiña*, y brinda un cuadro de situación de los conflictos precedentes debidos al intercambio temporario de sedes episcopales entre el obispo de Sevilla Alonso I de Fonseca y su sobrino. Tras la muerte de Bernal Yáñez de Moscoso el enfrentamiento continuó con el sitio de la catedral hasta que llegó a resolverse a través de una capitulación, cuyas desventajas constituyen, como observa Devia, una muestra de la resistencia señorial dirigida no solo contra la autoridad del obispo, sino contra la Iglesia y la monarquía.

El trabajo de Gustavo Montagna von Zeschau propone un acercamiento a la construcción literaria de la figura del arzobispo de Tréveris, Albero de Montreuil, en la *Gesta Alberonis archiepiscopi Treverensis* (*ca.* 1152) de Balderico de Florennes, quien se desempeñó como maestro de la escuela catedralicia de la arquidiócesis y fue cercano y fiel colaborador de aquél. Los conflictos vinculados con la Querella de las Investiduras, a la cual el Concordato de Worms procuró poner fin en 1122, como señala el autor, explican el trasfondo de las acciones de Albero, quien es presentado como un tenaz defensor de los derechos eclesiásticos sobre las avanzadas de los monarcas. El relato de Balderico recoge distintos episodios que dan cuenta de las hostilidades del bando imperial sobre la Iglesia: el viaje de Albero a Roma en el que es atacado por enviados del rey; las intrigas del jefe de la

guardia de Tréveris, Ludwig de Ponte; los conflictos con Enrique IV y Germán de Stahleck, entre otros. En todos los enfrentamientos el arzobispo de Tréveris, gracias a su astucia y a su superioridad moral, logra salir airoso y erigirse en digno modelo para los jóvenes clérigos de su diócesis.

En el *De diversitate temporum,* texto compuesto entre 1021 y 1024 por el monje benedictino Alpert de Metz se relata, entre otros hechos, la rivalidad entre las hermanas Adela de Hamland y Liutgrand de Elten. Victoria Valdata se detiene en este trabajo en el análisis de la representación de la primera. Codiciosa, lujuriosa e intrigante, tal como la describe Alpert, esta mujer atentó no solo contra su propia familia, sino también contra las instituciones eclesiásticas al enfrentarse a su hermana, abadesa de Elten, disputando los bienes familiares. El rechazo que Alpert experimenta por Adela, como subraya la autora, se construye literariamente a través de una cantidad de analogías bíblicas: así, de acuerdo con el relato del monje, Adela, como Jezabel rediviva, es responsable de pergeñar el asesinato del conde Wichmann, con quien su segundo esposo Balderico, sostenía una larga disputa por la sucesión de un condado. Del mismo modo, la historia de Caín y Abel sirve para explicar cómo figuras piadosas y ejemplares, como la noble abadesa Liutgrand, pueden compartir el mismo origen que sus absolutos opuestos. Adela, pues, según observa Valdata, encarna una forma de la maldad que, con la mayor probabilidad, se halla en estrecha conexión con la aversión al mundo laico que Alpert manifiesta a lo largo de su obra.

Dos trabajos cierran este volumen, desde la disciplina de la Filología, acerca de la obra de Leoncio de Neápolis. La *Vida de Juan el Limosnero*, compuesta en el siglo VII por el obispo de Chipre Leoncio de Neápolis, reúne las cualidades propias del discurso hagiográfico, esto es, una narración que se presenta como verídica y que con un estilo sencillo busca acercarse a un público amplio con el fin de transmitir un mensaje edificante. Analía Sapere propone un análisis de la composición de la vida de este santo considerando como elementos estructurantes los conceptos de *mímesis*, *diégesis* y *paideía*. Señala en cuanto a la primera que no solo opera en conexión con el tópico de la *imitatio Christi* por parte del santo —y que se propone como base de la *paideía* cristiana—, sino que adquiere además un sentido literario, por cuanto es el término que Leoncio utiliza para referirse a su texto, concebido como una imitación de los actos de Juan. En conexión con este aspecto la autora revisa el papel de la *diegésis* en la obra. Muchas de las narraciones son relatadas por el propio Juan, quien demuestra una amplia consciencia de su papel de educador, que ejerce también a través del consejo y castigo, buscando inculcar entre los fieles los valores de la humildad y la misericordia.

La *Vida de Juan el limosnero* puede probablemente tomarse como un ejemplo paradigmático de la adopción y circulación de muchas obras hagiográficas escritas en lengua griega en el Occidente latino. El trabajo de Olga Soledad Bohdziewicz propone una primera aproximación a la recepción de esta hagiografía considerando en primer lugar las traducciones, de

las cuales la debida a Anastasio el Bibliotecario, secretario de Nicolás I a quien dedicó esta traducción, fue la que tuvo una amplia difusión que le permitió proyectarse en las siguientes centurias. La inclusión de pasajes de la *Vida de Juan el Limosnero* en diferentes obras de carácter compilatorio constituye, según señala la autora, un ejemplo de la forma en la que estos autores, mayormente miembros de órdenes mendicantes, sometían los textos a procedimientos de abreviación con el fin de producir material útil para la predicación. Se incluye por último otro texto que recurre a *Vida de Juan el Limosnero*. Se trata de una versión "marianizada" a partir de dos episodios de la vida del patriarca alejandrino bajo la forma narrativa del milagro, que explica la celebración de la liturgia de las horas y del sábado mariano.

Esperamos que el volumen que aquí presentamos sea un estímulo para repensar las temáticas bajo nuevas perspectivas que consideren el papel destacado de los autores no solo como transmisores del contenido de sus obras, sino también de sus propios contextos, intereses y objetivos, así como para generar espacios de debate y acercamiento a temáticas, espacios y épocas poco visitadas en nuestro país.

IN SEARCH OF A PASTORAL IDENTITY: CHARLEMAGNE'S SAXON WAR AND THE AMBIGUITIES OF MISSIONARY ACTIVITY

Emanuele Piazza
Università degli Studi di Catania
epiazza@unict.it

Introduction

The long and difficult conflict between Charlemagne and the Saxons in the last three decades of the eighth century not only signified the involvement of the army, engaged in territorial conquest, but also of the clergy, which was committed to the conversion of the Saxon people from paganism to Catholicism. Military action accompanied the work of the missionaries, for which the evangelisation of Saxony was not without its contradictions and second thoughts, as we will see in the pages below. In this sense, there are letters by Alcuin of York that illustrate how the Carolingian clergy found itself acting in an ambiguous context in which it was not always possible to maintain their own "identity" or autonomy in the face of the king's urgent need to defeat and subdue the enemy, which took priority even over converting them to Christianity.

The war

As a first step, it is worth schematically reviewing the context of the war, from 772 and 804, within which the evangelisation of Saxony by the clergy took place.[1] The main sources of information available are the *Annales regni Francorum* and Einhard's *Vita Karoli*,[2] two accounts that allow us a step-by-step reconstruction of the heavy fighting that permitted Charlemagne to impose his authority and, with it, Catholic beliefs in a territory of deeply rooted pagan cults.

Proceeding with order, in the very first year of the war, in 772, the *Annales regni Francorum* recount a particularly significant episode. In that year, the Frankish troops stormed the Eresburg fortress, along the Diemel River, and immediately proceeded to destroy the nearby Irminsul pagan sanctuary.[3] The Irminsul was associated with worshipping a large oak trunk

[1] On the Saxon War see Dieter HÄGERMANN, *Karl der Große. Herrscher des Abendlandes*, Berlin-München, Propyläen Verlag, 2000, pp. 97 ff.; Matthias SPRINGER, *Die Sachsen*, Kohlhammer, Stuttgart, 2004, pp. 166 ff.; Rosamond McKITTERICK, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 251-256; Bernhard S. BACHRACH, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777). A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 177 ff. and *passim*; Matthias BECHER, "Der Prediger mit eiserner Zunge. Die Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen", in Hermann KAMP, Martin KROKER (eds.), *Schwertmission. Gewalt und Christianisierung im Mittelalter*, Paderborn, Schöningh, 2013, pp. 23-52.

[2] For these sources see Rosamond McKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 28 ff.

[3] *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi,* ed. Friedrich KURZE, MGH, *Script. rer. germ.*

(or column) that was believed to hold up the sky and whose demolition was a hallmark of the Charlemagne's strategy against the Saxons. The «destruction of a central Saxon heathen sacred tree, the *Irminsul* [...] must surely have been more than an act of random desecration or destruction, and rather a symbolic statement of his intentions»[4]. In any event, the whole situation had clear religious connotations, since while they were intent on destroying the *fanum*, where they waited for three days, the king and his soldiers were plagued by a lack of drinking water, which ended with the miraculous appearance of a stream.[5] God was therefore on the Franks' side in their conquest of Saxony,[6] an endeavour that focused mainly on the military

---

in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi, VI, Hannover, 1895, a. 772.

[4] John HINES, "The Conversion of the Old Saxons", in Dennis H. GREEN, Frank SIEGMUND (eds.), *The Continental Saxons from the Migration Period to Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, Rochester-San Marino, Boydell Press, 2003, p. 300. About the Irminsul (see *Translatio sancti Alexandri*, ed. Georg H. PERTZ, MGH, *SS*, II, Hannover, 1829, c. 3, and cf. Bruno KRUSCH, "Die Übertragung des H. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851. Das älteste niedersächsische Geschichtsdenkmal", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl., II 13 [1933], pp. 423-436), see Matthias SPRINGER, Bernhard MAIER, v. *Irminsul*, in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 15, 2000, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 504-506.

[5] *Annales regni Francorum*, a. 772.

[6] The *Annales* report that a Saxon raid against the Church of Fritzlar in 773, probably as a reaction to the destruction of the Irminsul, was foiled by the appearance of *duo iuvenes* in white robes who terrified the attackers (*Annales regni Francorum*, a. 773). A few years later, the Hohensyburg *castrum* held out thanks to the miraculous appearance of two flaming shields on a church, a vision that provoked great fear among the Saxons, who ran away hurriedly (*Annales regni Francorum*, a. 776).

aspect. Indeed, it was Charlemagne himself, while wintering in Quierzy in 775, who specified what, in his opinion, was the main purpose of war: "*consilium iniit [sc. Charlemagne], ut perfidam ac foedifragam Saxonum gentem bello adgrederetur et eo usque perseveraret, dum aut victi christianae religioni subicerentur aut omnino tollerentur*"[7].

Bloody battles typified the Frankish excursions into Saxon territory, although there were moments when a fragile truce with the enemy was possible. Such was the case in 776, for example, when Charlemagne gathered a *multitudo* of Saxons in the fortress of Karlsburg (along the Lippe River) for baptism.[8] The following year, during the Paderborn diet, they strengthened their vows of obedience to the *rex* with another baptism and the swearing of an oath.[9] In celebrating this event, the poem *Carmen de conversione Saxonum* exalts Charlemagne's endeavour in vanquishing the resistance of the infidels.[10] However, Widukind, one of their most influential leaders, did not go to Paderborn and thereby refused to be baptised.[11]

---

7 *Annales qui dicuntur Einhardi*, a. 775.
8 *Annales regni Francorum*, a. 776; *Annales Mosellani*, ed. Johann Martin LAPPENBERG, MGH, *SS*, XVI, Hannover, 1859, a. 776; *Annales Laureshamenses*, ed. Georg H. PERTZ, MGH, *SS*, I, Hannover, 1826, a. 776.
9 *Annales regni Francorum*, a. 777; *Annales Laureshamenses*, a. 777.
10 See, for the edition of the poem, Karl HAUCK, "Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtung. Überlegungen zur Ausmalung von Pfalzkirchen, Pfalzen und Reichsklöstern", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I, Philol.-hist. Kl., (1985), pp. 62 ff. For the author of the *Carmen*, probably Paulinus of Aquileia, cf. Dieter SCHALLER, "Der Dichter des *Carmen de conversione Saxonum*", in Günter BERNT, Fidel RÄDLE, Gabriel SILAGI (eds.), *Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, Sig-

The signing of agreements and the imposition of Christianity were not sufficient to impose strict control over Saxony. On the contrary, the Franks had to toughen their stance in the region. In 782, Charlemagne convened an assembly in Lippspringe during which several measures were taken regarding the administration of Saxon lands[12] and saw the publication of the *Capitulatio de partibus Saxoniae*, which we will return to later on. For now it suffices to say that despite Charlemagne's ruthless approach, the Saxon uprisings continued. They gave way to new insurrections incited by Widukind, who was also significantly absent from the Lippspringe assembly. The Saxon offensive was effective, having inflicted a serious defeat on the Frankish troops in 782, in the vicinity of the Süntel Mountains (along

maringen, Jan Thorbecke, 1989, pp. 27-45; Mary GARRISON, "The emergence of Carolingian Latin literature and the court of Charlemagne (780-814)", in Rosamond McKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1994, pp. 132-133. Previously, in 744, the major of the palace Carloman, and four years later, his brother Pepin the Short, made the first attempts at introducing Catholicism to the Saxons, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continationibus*, ed. Bruno KRUSCH, MGH, *SS rer. merov.*, II, Hannover, 1888, (*contin.*), 27, for Carloman, and 31, for Pippin (see *Annales Mettenses priores*, ed. Bernhard de SIMSON, MGH, *Script. rer. germ. in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, X, Hannover-Leipzig, 1905, a. 748).

[11] *Annales regni Francorum*, a. 777.

[12] Some Saxon nobles were entrusted with the duties of counts for the administration of the territory, cf. Eugen EWIG, "L'epoca di Carlo Magno (768-814)", in Hubert JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa*, IV: *Il primo Medio Evo*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1978, p. 84; McKITTERICK, *op. cit.*, p. 253.

the Weser River)[13]. Charlemagne's response was swift and extremely fierce. 4,500 Saxons were executed in one day with the exception of Widukind, the leader of the revolt, who managed to escape the harsh repression inflicted by the Franks.[14] However, Widukind resolved to accept the baptism in 785, an event that seemed to mark the end of hostilities in Saxony, according to local sources, at least.[15]

In truth, the conflict resumed seven years later. The *Annales Laureshamenses* examine the more profound reasons for the new rebellions by the

> "*Saxones* [...] *quod in corde eorum dudum iam antea latebat, manifestissime ostenderunt: quasi canis qui revertit ad vomitum suum, sic reversi sunt ad paganismum quem pridem respuerant, iterum relinquentes christianitatem, mentientes*

[13] A more detailed narrative of events in *Annales qui dicuntur Einhardi*, a. 782, while the *Annales regni Francorum*, a. 782, assign the victory to the Franks in contradictory manner; cf. Friedrich VON KLOCKE, "Um das Blutbad von Verden und die Schlacht am Süntel 782", *Westfälische Zeitschrift*, 93 (1937), pp. 161 ff.; Matthias SPRINGER, "Die politische und militärische Lage der Sachsen in der 2. Hälfte des 8. Jh. und die Schlacht am Süntel 782 nach den historischen Quellen", in Erhard COSACK (ed.), *Der altsächsische "Heidenkirchhof" bei Sarstedt, Ldk. Hildesheim, und die Schlacht am Süntel 782*, Oldenburg, Isensee, 2007, pp. 70-83.
[14] *Annales regni Francorum*, a. 782: *Tunc omnes Saxones iterum convenientes subdiderunt se sub potestate supradicti domni regis et reddiderunt omnes malefactores illos, qui ipsud rebellium maxime terminaverunt, ad occidendum IIII D*; *Annales qui dicuntur Einhardi*, a. 782.
[15] On the baptism of Widukind (and his son-in-law Abbio) at Attigny, *Annales regni Francorum*, a. 785: *Et ibi baptizati sunt supranominati Widochindus et Abbi una cum sociis eorum; et tunc tota Saxonia subiugata est*. The event is also cited by Pope Hadrian I in a letter (*Codex Carolinus*, in *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, ed. Wilhelm GUNDLACH, MGH, *Epist.*, III/1, Berlin, 1892, 76).

> *tam Deo quam domno rege, qui eis multa beneficia prestetit, coniungentes se cum paganas gentes, qui in circuitu eorum errant*"[16].

This source clearly highlights the superficiality of the forced conversion imposed on the Saxon people, whose ties with the pagan traditions were not severed in the slightest. In fact, they were still strong enough to make the people reject the presence of the Frank bishops and priests who sought to impose their Catholic beliefs:

> "[...] *conati sunt in primis rebellare contra Deum, deinde contra regem et christianos; omnes ecclesias que in finibus eorum erant, cum destructione et incendio vastabant, reiicientes episcopos et presbyteros qui super eos erant, et aliquos comprehenderunt, nec non et alios occiderunt, et plenissime se ad culturam idolorum converterunt*"[17].

Therefore, the conclusion is that forced baptism, even when administered to a leader such as Widukind, was not actually able to make an entire people renounce their ancient faith. Another in a series of acts of force by Charlemagne was enough to end the war when, according to Einhard,[18] ten thousand Saxons were deported to *France* in 804.

---

[16] *Annales Laureshamenses*, a. 792.
[17] *Ibidem*.
[18] Éginard, *Vie de Charlemagne*, edd. Michel SOT, Christiane VEYRARD-COSME, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 7, and *Annales regni Francorum*, a. 804. Cf. SPRINGER, "Die politische...", *art. cit.*, pp. 209-210; Timothy REUTER, "Charlemagne and the world beyond the Rhine", in Joanna STORY (ed.), *Charlemagne. Empire and society*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2005, pp. 187-190; Stefan WEINFURTER, *Carlo Magno. Il barbaro santo*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 98-108.

The missionaries in Saxony, preachings and tithes

The various moments —briefly described here— during the thirty-year war that inflamed Saxony were often marked, especially in the narrations of the *Annales regni Francorum*, by the expression *auxiliante Domino*.[19] The divine support for the Carolingian forces was undoubtedly considered a decisive element in the successful outcome of the campaign against the Saxons, although Einhard, who nevertheless describes them as "*natura feroces et cultui daemonum dediti nostraeque religioni contrarii*"[20], does not consider the religious aspect as being behind the outbreak of the conflict.

An initial, significant step in the history of the missions involving the Saxons can be placed, thanks to accounts handed down by the Venerable Bede in his *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, at the end of the seventh century. The incident was the martyrdom suffered by two Anglo-Saxon monks, Hewald the Black and Hewald the Fair, arrived on the continent with St. Willibrord. They barely had the time to begin evangelising in Saxony when they were almost immediately slaughtered by villagers, wary of the religious practices —the celebration of Mass, the singing of the psalms— introduced by the monks that were in danger of converting their

[19] Cf. *Annales regni Francorum*, a. 774; a. 775; a. 778; a. 779.
[20] Éginard, *Vie de Charlemagne*, 7.

leader and thereby also decree their own conversion.[21] The episode is a good demonstration of the Saxon aversion to changing their religious beliefs.

Other missionaries came to Germany from Anglo-Saxon England, among which Boniface was one of the most important. He dedicated himself to an intense endeavour involving the evangelisation and ecclesiastical reorganisation of a large area, which included Hesse, Bavaria, Thuringia and Frisia, as well as expressing a desire to convert Saxony. Boniface's interest in this land also stemmed from the common origins of his people and the *Antiqui Saxones* on the continent.[22] In 738 Pope Gregory III entrusted Boniface with an appeal to the Saxons, to whom he sent

---

[21] *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, edd. Bertram COLGRAVE, Roger A.B. Mynors, Oxford, Oxford University Press, 1969, V 10. The two Hewalds were martyrized around 692, anyway at the beginning of the last decade of the seventh-century; see August FRANZEN, v. "Éwald", in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, XVI, Paris, Letouzey et Ané, 1967, coll. 221-223; Knut SCHÄFERDIEK, "Der Schwarze und der Weiße Hewald: Der erste Versuch einer Sachsenmission", *Westfälische Zeitschrift*, 146 (1996), pp. 9 ff.; Ian N. WOOD, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Harlow, Longman, 2001, p. 260.

[22] *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus-S. Bonifatii et Lulli epistolae*, ed. Michael TANGL, MGH, *Epist. selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, I, Berlin, 1916, 46 and 47. For the *Antiqui Saxones*, see *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, V 9 (cf. Walter POHL, "Ethnic Names and Identities in the British Isles: A Comparative Perspective", in John HINES (ed.), *The Anglo-Saxons from the Migration Period to the Eighth Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge-Rochester-San Marino, Boydell Press, 1997, p. 14; Matthias BECHER, "*Non enim habent regem idem Antiqui Saxones*... Verfassung und Ethnogenese in Sachsen während des 8. Jahrhunderts", in Hans J. HÄßLER (ed.), *Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier fruhmittelalterlicher*

> "*Bonifatium fratrem ac coepiscopum meum* [...] *ut cognoscat, quae circa vos sunt, et consoletur corda vestra cum exortationis verbo in Christo Iesu domino nostro, ut a diabolica fraude liberati mereamini adoptionis filiis aggregari et ut ab aeterna damnatione liberati vitam habeatis aeternam*"[23].

If the two Hewald monks had at least been able to set foot in Saxony, Boniface was unable to begin his work in the region due to his tragic death in an ambush while on a mission in Frisia.[24] Despite his untimely death, Boniface still played a major role: although «Boniface himself never managed to organise a mission to the Saxons, the following generation found his work an inspiration»[25]. The charisma of his missionary "presence" made up for his unwanted "absence" from Saxony, which nevertheless received word of his great work in the conversion of pagans. Boniface influenced the missionary movement that later developed in that land, «even if he himself had been

---

Stämme, Oldenburg, Isensee, 1999, pp. 4 ff.; Andrew H. MERRILLS, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge Univerity Press, 2005, pp. 298-299.

[23] *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus-S. Bonifatii et Lulli epistolae*, 21.

[24] On Boniface and his missionary activity cf. Gregor K. STASCH (ed.), *Bonifatius: vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen. Zum 1250. Todestag des heiligen Bonifatius*. Katalog zur Austellung 3. April bis 4. Juli 2004, Petersberg, Michael Imhof, 2004; Lutz E. VON PADBERG, *Bonifatius: Missionar und Reformer*, Münich, Beck, 2004; Franz J. FELTEN, Jörg JARNUT, Lutz E. VON PADBERG (eds.), *Bonifatius - Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Mainz, Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2007; Gerald KRUTZLER, *Kult und Tabu: Wahrnehmungen der Germania bei Bonifatius*, Wien-Berlin, LIT, 2011.

[25] James PALMER, "Saxon or European? Interpreting and Reinterpreting St Boniface", *History Compass*, 4 (2006), p. 858.

unable to achieve anything in Saxony»[26].The missionary movement was thus inspired by the approach taken by Boniface, whose disciples inherited his important legacy, intensifying pastoral work in Saxony.[27] One of centres

---

[26] Ibidem, p. 860.

[27] On this topic, see James PALMER, "The 'vigorous rule' of Bishop Lull: between Bonifatian mission and Carolingian church control", *Early Medieval Europe*, 13 (2005), pp. 268 ff., especially p. 269 for a critical overview of the historiography about the missionaries in Saxony: «It is conspicuously easy for modern historians to tell the story of Charlemagne's attempts to convert the Saxons with little mention of Boniface's heirs». Among other missionary figures, there was Lebuin (during the seventies in the eighth century), who spoke to the Saxons gathered at an assembly in Marklo to announce the need to accept the word of the Gospel, otherwise they would be defeated by Charlemagne (*Vita Lebuini antiqua*, ed. Adolf HOFMEISTER, MGH, *SS*, XXX/2, Leipzig, 1934, 6), as well as Liudger (Altfridi *Vita sancti Liudgeri episcopi Mimigardefordensis*, ed. Georg H. PERTZ, MGH, *SS*, II, Hannover, 1829, I 18-21) and Willehad (Anskarii *Vita sancti Willehadi episcopi Bremensis*, ed. Georg H. PERTZ, MGH, *SS*, II, Hannover, 1829, 5-8), who encountered many problems due to Widukind's hostility (see Ian N. WOOD, "Beyond Satraps and Ostriches: Political and Social Structures of the Saxons in the Early Carolingian Period", in *The Continental Saxons from the Migration Period to Tenth Century*, *op. cit*., pp. 275-280); cf. also Heinrich BÜTTNER, "Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Grossen", in Helmut BEUMANN (ed.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, I: *Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf, Schwann, 1965, pp. 467 ff.; Helmut BEUMANN, "Die Hagiographie «bewältigt»: Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Grossen", in Settimane di studio di Spoleto, XXVIII: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, Spoleto, CISAM, 1982, pp. 129-163; Arnold ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe: Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin-New York, De Gruyter, 1984, pp. 203 ff.; Ian N. WOOD, "An Absence of Saints? The Evidence for the Christianisation of Saxony", in Peter GODMAN, Jörg JARNUT, Peter JOHANEK (eds.), *Am Vorabend der Kaiserkrönung: Das Epos "Karolus Magnus et Leo papa" und der Papstbesuch in Paderborn 799*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 336 ff.; Ulrich NONN, "Zwangsmission mit Feuer und Schwert? Zur

of this work was the monastery of Fulda, whose foundation was commissioned in 744 by Boniface, who entrusted it to Sturm, who in turn was directly involved by Charlemagne in the evangelisation of a *gens prava et perversa*.[28] That was how the Saxons were defined in the *Vita sancti Sturmi*, a source which gives an interesting account of the conduct of Charlemagne, who "*… partim bellis, partim suasionibus, partim etiam muneribus, maxima ex parte gentem illam ad fidem Christi convertit; et post non longum tempus totam provinciam illam in parochias episcopales divisit, et servis Domini ad docendum et baptizandum potestatem dedit*"[29].

The attitude of the *rex* appears to differ depending upon the different situations he found himself having to deal with, and between the lines it reveals a basic contradiction of the participation of the Carolingian church in the fight to eradicate pagan beliefs in Saxony. It was a struggle that was not limited to religion, but was accompanied, and sometimes even subordinated to, the military subjugation of the region. Alcuin of York, a central figure in the circle of scholars that gathered at Charlemagne's court, bore

---

Sachsenmission Karls des Großen", in Franz J. FELTEN (ed.), *Bonifatius – Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner, 2004, pp. 55-74; Lutz E. VON PADBERG, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen: Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 2003, pp. 332 ff.; James PALMER, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690-900*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 119 ff.

[28] Eigilis *Vita sancti Sturmi abbatis Fuldensis*, ed. Georg H. PERTZ, MGH, *SS*, II, Hannover, 1829, 23. See WOOD, *The Missionary Life…, op. cit.*, pp. 68 ff.; Janneke RAAIJMAKERS, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 26-30.

[29] Eigilis *Vita sancti Sturmi*, 22.

witness to this contradiction.[30] In his letters dedicated to the Saxon issue, certain facts emerge that allow us to better understand what had previously been unclear —in terms of the war and the work of the missionaries— regarding the participation of the clergy in the propagation of Catholicism in Saxony. The first fact highlighted is that Alcuin from «his position in the court and palace school at Aachen [...] had a prime vantage point whence to witness the sordid results of such coercive missionary practices»[31]. The expression "coercive missionary practices" suggests that while the submission of the Saxons required military force, their conversion also required decisive action against the survival of pagan superstitions.

In this sense —before proceeding with the analysis of Alcuin's letters— it should be remembered that in 780 in Lippspringe, Charlemagne convened another assembly, which became the opportunity for a new mass baptism of Saxons, to whom he had sent *episcopos et presbyteros seu et*

---

[30] For Alcuin, see the recent work of Donald A. BULLOUGH, *Alcuin: Achievement and Reputation. Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leiden-Boston, Brill, 2004, and the collections of papers Philippe DEPREUX, Bruno JUDIC (eds.), *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir er réseaux dans l'Europe du haut moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 (in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 111 [2004]), and Ernst TREMP, Karl SCHMUKI (eds.), *Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas*. Akten der Tagung vom 30. September bis zum 2. Oktober 2004 in der Stiftsbibliothek St. Gallen, St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2010; Douglas DALES, *Alcuin: His Life and Legacy*, Cambridge, James Clarke, 2012.

[31] Steven STOFFERAHN, "Staying the Royal Sword: Alcuin and the Conversion Dilemma in Early Medieval Europe", *The Historian*, 71 (2009), p. 464.

abbates to convert them, as testified by the *Annales Laureshamenses*.[32] The same concept already expressed above in Sturm's *Vita*, that even the clergy were called upon to make an effective contribution to Charlemagne's cause, is here repeated.[33] It is not inconceivable that by so doing he wanted to attempt a less bloody path, namely the faith, through which to permeate Saxony, although two years later the king went on to order the terrible massacre of Verden. Charlemagne had also decided to strengthen the constraints on his opponents by publishing the *Capitulatio de partibus Saxoniae*, a law that systematically inflicted the death penalty on those who had harmed the clergy, churches or, more in general, on those who he had violated the precepts of the new religion.[34] All transgressions, as recorded in the *Capitulatio*, were severely punished in an attempt to undermine the fierce Saxon resistance to abandoning their traditional beliefs. Another source, the coeval *Indiculus superstitionum et paganiarum*, provides us with a picture of

---

[32] *Annales Laureshamenses*, a. 780, and see *Annales regni Francorum*, a. 780.
[33] *Supra*, n. 29.
[34] *Capitulatio de partibus Saxoniae*, in *Capitularia regum Francorum*, ed. Alfred BORETIUS, MGH, *LL sectio II*, I, Hannover, 1883, 26. On the law, issued between 782 and 785, see Ernst SCHUBERT, "Die *Capitulatio de partibus Saxoniae*", in Dieter BROSIUS, Christine VON DEN HEUVEL, Ernst HINRICHS, Hajo VAN LENGEN (eds.), *Geschichte in der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt*, Hannover, Hahn, 1993, pp. 3 ff.; Lawrence G. DUGGAN, "'For Force Is Not of God?' Compulsion and Conversion from Yahweh to Charlemagne", in James MULDOON (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, pp. 49-50; Rudolf SCHIEFFER, *Die Karolinger*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, p. 80; Matthias BECHER, "Gewaltmission: Karl der Große und die Sachsen", in Christoph STIEGEMANN, Martin KROKER, Wolfgang WALTER (eds.), *Credo: Christianisierung Europas im Mittelalter*, I: *Essays*, Petersberg, Michael Imhof, 2013, pp. 325-328.

the most widespread superstitious practices of the time, which can be traced back, albeit not exclusively, to the Saxons.[35]

The repression enacted by the Carolingians also included the imposition of tithes to be paid to the Church,[36] which is an issue that gives us an opportunity to examine more closely the position taken by Alcuin on the way in which the conversion of Saxony was being managed. Alcuin was very critical towards the collection of tithes from the Saxon people, because in his opinion it was the unbearable and superficial proof that the Saxons were being forced into acceptance.

In 796, he wrote on this issue to his friend Arno, the bishop of Salzburg, who was about to embark on a mission to the lands of the Avars: *Decimae, ut dicitur, Saxonum subverterunt fidem. Quid inponendum est iu-*

---

[35] *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in *Capitularia regum Francorum*, ed. Alfred BORETIUS, MGH, *LL 'puposectio II*, I, Hannover, 1883, 108; cf. Alain DIERKENS, "Superstitions, christianisme et paganism à la fin de l'epoque mérovingienne. A propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*", in Hervé HASQUIN (ed.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Centre d'action laïque et Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 12-26; Yitzhak HEN, *Culture and religion in Merovingian Gaul, A. D. 481-751*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1995, pp. 178-180.

[36] *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cc. 16-17. On tithes, cf. Henry MAYR-HARTING, "Alcuin, Charlemagne and the problem of sanctions", in Stephen BAXTER, Catherine KARKOV, Janet L. NELSON, David PELTERET (eds.), *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009, pp. 214 ff.; John ELDEVIK, *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire. Tithes, Lordship, and Community, 950-1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 51-53; Owen M. PHELAN, *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the* Imperium Christianum, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 100 ff.

gum cervicibus idiotarum, quod neque nos neque fratres nostri sufferre potuerunt?[37] This is the central train of thought in the letter from Alcuin, who bluntly points out the negative effects of the taxes imposed in Saxony, a practice which seriously hindered the path of this land towards Catholicism.

"*Et esto praedicator pietatis, non decimarum exactor, quia novella anima apostolicae pietatis lacte nutrienda est, donec crescat, convalescat et roboretur ad acceptionem solidi cibi*"[38]. Another key point is the pastoral behaviour of the Frankish clergy, who were not tax collectors, but evangelisers engaged in the patient work of conversion. Only through the faith was it possible to save the *animas credentium*, a faith that, as stated in another letter by Alcuin addressed to Charlemagne in 796, had to be introduced to non-believers as if offering milk to the mouth of a child, who would certainly not have digested something indigestible, that is to say an overly complex doctrine.[39] Ultimately, Alcuin exhorted the priests that they might be *praedicatores, non praedatores* in the lands of the Saxons and the Avars, and therefore should not request the payment of tithes by the pagans. To do so would make it much more difficult to bring them closer to a faith which they would consider the cause of unbearable fiscal oppression, as well as the

---

[37] See *Alcuini sive Albini epistolae*, in *Epistolae Karolini aevi II*, ed. Ernst DÜMMLER, MGH, *Epist.*, IV, Berlin, 1895, 107. For the correspondence between Alcuin and Arno, see Maximilian DIESENBERGER, Herwig WOLFRAM, "Arn und Alkuin 790 bis 804. Zwei Freunde und ihre Schriften", in Meta NIEDERKORN-BRUCK, Anton SCHARER (eds.), *Erzbischof Arn von Salzburg*, Wien-München, Oldenbourg, 2004, pp. 81-106.

[38] Alcuini *epist.*, 107.

[39] Alcuini *epist.*, 110.

religion of an enemy who had defeated them.[40] Alcuin's considerations delve even deeper into, if we can use the term, the psychological dimension of the conversion process, highlighting how the involvement of the Saxons would be far more positive if it were possible to touch their souls, instead of simply compelling them to obey through the use of military force.[41]

However, in the letter to Arno considered above, Alcuin stresses that a strong *exercitus* accompanied the bishop of Salzburg to protect him during his mission in the land of the Avars.[42] If, on the one hand, there was a use of delicate metaphors, that of the Saxon people who had just been "born" to Catholicism and need to be weaned gently, on the other hand, reference is made to an unavoidable presence of troops to guarantee the safety of the priests. In fact, there is no clear indication that Alcuin is against the use of force and, as explained by Sullivan, when «Alcuin addressed his letters to Charlemagne's court in 796 to plead for a sensible missionary policy in connection with the Avars, he made no protest against the fact that Charlemagne's armies would force the Avars to accept baptism. He was interested in what happened after the Avars had been made sub-

[40] Ibidem. See Florence CLOSE, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2011, p. 233: «La violence des missionaires contribua au rejet massif du christianisme dans ces régions».
[41] Alcuini *epist.*, 113: *Idcirco misera Saxonum gens toties baptismi perdidit sacramentum, quia numquam habuit in corde fidei fundamentum.*
[42] Alcuini *epist.*, 107.

missive»[43]. Alcuin, who did not hesitate to give Arno precise indications and admonishments regarding the conduct of the clergy engaged in missions, seems to have accepted the inevitable use of military force. Indeed, he himself asserts —echoing the words in the *Vita sancti Sturmi*— that the king, alternating gifts and threats, had converted the *antiqui Saxones* [...] *ad fidem Christi*.[44]

Final considerations

Alcuin had an ambivalent view of the whole matter, intransigent on the one hand, indulgent on the other. In fact he rebutted the political and military aspects of the clergy's involvement in the conquest of Saxony, and, at the same time, he was indulgent towards the use of military force, indispensa-

---

43 Richard E. SULLIVAN, "Carolingian Missionary Theories", *The Catholic Historical Review*, 42 (1956), p. 277; cf. Mayke DE JONG, *Charlemagne's church*, in *Charlemagne. Empire and society*, *cit*., pp. 125-126; STOFFERAHN, "Staying the Royal Sword…", *art. cit*., pp. 466-467.

44 Alcuin is aware of the major commitments of the Frankish bishops in the military arena, too, and in this regard he wrote to Arno in reply to his complaints about the numerous warlike commitments that distracted him from his pastoral work, reminding him of his obligation to give his *servitium* in favour of the emperor (Alcuini *Epist*., 265); cf. Mary ALBERI, "'The Better Paths of Wisdom': Alcuin's Monastic 'True Philosophy' and the Worldly Court", *Speculum*, 76 (2001), pp. 896, 908; Mary GARRISON, "Les correspondants d'Alcuin", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111 (2004), p. 320; Donald A. BULLOUGH, "Charlemagne's 'men of God': Alcuin, Hildebald, Arn", in *Charlemagne. Empire and society*, *op. cit*., pp. 146-148.

ble to make the missionaries' work safer.[45] In any event, Alcuin felt the need to express a firm opinion on the missionary method that should be employed with pagan peoples. In his letters, the frequency with which he alternates advice and admonishments «... reinforces the impression that Alcuin, whether an egotist or not, had carved out a very special social position for himself and earned the regard of contemporaries far and wide [...] His distinctive social position is clearly one factor which enabled Alcuin's activity as an admonisher»[46].

We can now question whether Alcuin's incisive admonishments achieved concrete results: «Did his exhortations bear fruit?»[47]. The answer would appear to be positive, because thanks to them, the fierce ruthlessness of the *Capitulatio de partibus Saxoniae* was significantly mitigated.[48] With

[45] The *Ratio de Cathechizandis Rudibus* treaty (*Ein karolingischer Missions-Katechismus*. Ratio de Cathecizandis Rudibus *und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII. saec. IX.*, ed. Joseph M. HEER, Freiburg im Breisgau, Herder, 1911, pp. 77-88), written for the Carolingian missionaries, deals with the problem of how to teach the Christian doctrine to those who had agreed, evidently by means other than preaching, to renounce paganism.

[46] Mary GARRISON, "An aspect of Alcuin: '*Tuus Albinus*' - peevish egotist? or parrhesiast?", in Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond MCKITTERICK, Irene VAN REENSWOUDE (eds.), *Ego trouble. Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, pp. 145-146.

[47] Richard FLETCHER, *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1999, p. 222.

[48] *Ibidem*: «There are some slight indications that they did. A second Saxon capitulary issued in 797 was milder in tone than its predecessor» (with reference not only to the chapter on 797 [*Capitulare Saxonicum*, in *Capitularia regum Francorum*,

regard to Alcuin, we can also ask ourselves: «Did medieval people have to live without a self?»[49]. Indeed, Alcuin seems to be troubled by a strong inner conflict about the controversial missionary approach of the Franks, which could seriously jeopardise the successful outcome of the Saxon conversion, an endeavour that could certainly not be considered closed during Charlemagne's time, but which continued under his successors.[50]

[...] *partim bellis, partim suasionibus, partim etiam muneribus, maxima ex parte gentem illam ad fidem Christi convertit*. In conclusion, the words of Sturm's *Vita* are a good reflection of what we might call the identity of the Carolingian mission in Saxony. It saw the concoction of an ambiguous blend of missionary evangelical fervour and Frankish military force, which in spite of everything represented an indispensable tool for the "conversion" of the pagans, as Alcuin had sensed and as Boniface had rec-

---

ed. Alfred BORETIUS, MGH, *LL sectio II*, I, Hannover, 1883, 27] but also to a council, held in the previous year, in which the forced baptism of pagans was abandoned [*Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796*, in *Concilia aevi Karolini,* ed. Albert WERMINGHOFF, MGH, *LL sectio III*, II/1, Hannover-Leipzig, 1906, 20]).

49 POHL, *Introduction*, in *Ego trouble*, *op. cit.*, p. 9.

50 In this sense, it is worth remembering how at the time of Louis the Pious (less likely in that of his son, Louis the German, Hans J. HUMMER, "The Identity of *Ludouicus piissimus augustus* in the *Praefatio* in *librum antiquum lingua Saxonica scriptum*", *Francia*, 31 [2004], pp. 4 ff.) the *Heliand* had been written, an epic poem in the Saxon language that consists of a re-working of the Gospel (*The Heliand: the Saxon Gospel*, ed. G. Ronald Murphy, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992). Furthermore, the revolt of the *Stellinga* shows how the lower classes of Saxon society were still strongly bound to pagan cults (Eric J. GOLDBERG, "Popular Revolt, Dynastic Politics, and Aristocratic Factionalism in the Early Middle Ages: The Saxon *Stellinga* Reconsidered", *Speculum*, 70 [1995], *passim*).

ognised before him: "*Sine patrocinio principis Francorum nec populum ęcclesiae regere nec presbiteros vel clericos, monachos vel ancillas Dei defendere possum nec ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum in Germania sine illius mandato et timore prohibere valeo*"[51].

[51] *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus-S. Bonifatii et Lulli epistolae*, 63.

LADRAR COSAS MARAVILLOSAS: SIMBOLOGÍA ANIMAL AUTORREFERENCIAL EN LA *VITA QUINQUE FRATRUM* DE BRUNO DE QUERFURT

Andrea Vanina Neyra

IMHICIHU

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de San Martin

avaninaneyra@yahoo.com.ar

Introducción

La *Vita quinque fratrum*[1] del arzobispo misionero sajón Bruno de Querfurt es un relato hagiográfico compuesto a inicios del siglo XI en el contexto de la cristianización de Europa central y relacionado con el denominado gran

---

[1] *Vita uel passio sanctorum Benedicti et Iohannis, sociorumque suorum, edita a Brunone episcopo, qui et Bonifacius dicitur*, en Gábor KLANICZAY (ed.), Cristian GAŞPAR and Marina MILADINOV (trads.) *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / New York, CEU Press, 2012, pp. 196-313. Utilizamos esta edición, que recurre a *Żywot pięciu braci pustelników (albo) żywot i męczeństwo Benedykta, Jana i ich towarzyszy napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, Jadwiga KARWASIŃSKA (ed.), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973. Pomniki dziejowe Polski, Seria II – Tom IV Część 3, pp. 27-84. Miladinov provee una breve reseña de la historia del manuscrito y sus ediciones, MILADINOV, "Preface" en Gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit,* pp. 192-193. Con respecto a las citas textuales, se ha optado por respetar las grafías latinas de las ediciones citadas.

eremitorio polaco.[2] Si bien la *Vita* está dedicada a la memoria de los cinco hermanos martirizados en Sclavonia (los eremitas Benedicto y Juan, los novicios Isaac y Mateo y el cocinero Cristino) incentivados por el emperador Otón III y por el propio Bruno a misionar allí, transmite cuantiosos datos autobiográficos.[3]

---

[2] El eremitorio pudo estar localizado en Międzyrzecz (Meseritz), en la región occidental de la actual Polonia.

[3] En efecto, la bibliografía que ha estudiado las actividades misioneras de Bruno coincide en la relevancia, más allá de la temática que este se propuso tratar, de las referencias autobiográficas y de la concepción acerca de la misión que transmite el autor. Ver: Ian WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Essex, Longman, 2001; Ian WOOD, "Shoes and fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt", en Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK, Irene VAN RENSWOUDE (eds.), *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, pp. 249-258; Ian WOOD, "Adalbert z Pragi i Bruno z Kwerfurtu", en Zofia KURNATOWSKA (ed.), *Tropami Świętego Wojciecha*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1999, pp. 159-168; Marina MILADINOV, *Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West*, Zagreb, Leykam International, 2008. Dos volúmenes fueron publicados en el marco del aniversario del martirio: *Brun von Querfurt. Eine Reise ins Mittelalter. Begleitband zur Sonderausstellung "Der heilige Brun von Querfurt – Friedenstifter und Missionar in Europa 1009-2009"* in Museum Burg Querfurt, Querfurt, Landkreis Saalekreis, 2009; *Brun von Querfurt. Lebenswelt, Tätigkeit, Wirkung. Fachwissenschaftliche Tagung am 26. und 27. September 2009 auf der Burg Querfurt*, Querfurt, Museum Burg Querfurt, 2010. Por otra parte, Heinrich Gisbert VOIGT, *Brun von Querfurt. Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf, 1907, sigue siendo considerada la obra más exhaustiva sobre el protagonista, a la que se agrega la disertación de Reinhard WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt,* Münster-Köln, Böhlau Verlag, 1956; Jan TYSZKIEWICZ, *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich w tysiąclecie śmierci: 1009-2009,* Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2009. Acerca de Bruno y sus mártires: Brygida KÜRBIS, "*Purpureae*

En fuentes contemporáneas a la *Vita*, que reflejan la actividad misionera en la región de Europa central, los eslavos infieles son caracterizados como perros por los cristianos movidos por el esfuerzo de convertirlos.[4] Sin embargo, aquí hacen su aparición dos vertientes divergentes con respecto a la descalificación del adversario religioso a la que aludimos. Ambas merecen atención: por un lado, los "perros" son perpetradores de martirios;[5] por otro, el autor emplea la imagen del perro de modo autorreferencial.[6] Bruno huele a perro muerto frente a la dulce fragancia de los mártires

---

passionis aureus finis: Bruno von Querfurt und die fünf Märtyrerbrüder", en Alfried WIECZOREK, Hans-Martin HINZ (eds.), *Europas Mitte um 1000*, Stuttgart, Konrad Theiss, 2000, pp. 519-526 y Edward SKIBIŃSKI, "Bruno z Querfurtu – hagiograf I jego święci", en *Peregrinatio ad veritatem: Studia ofiarowane Profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okzji 40-lecia pracy naukowej,* Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2004, pp. 475-479. Sobre la transmisión de la obra, la datación y el único existente, ver el resumen de Marina MILADINOV, "Preface", en gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit.*, pp. 185-193.

[4] Este fue el punto de partida de una indagación acerca de la caracterización del *otro* eslavo como perro. Se trata del proyecto de investigación de Carrera del Investigador, período 2016-2017: *Perros eslavos: deshumanización e identidad en la descripción de los eslavos durante la era de la cristianización*, IMHICIHU-CONICET.

[5] Así son denominados los asesinos de los cinco hermanos y del monje Rothulf, que eran eslavos cristianos según el documento. Desarrollaremos más abajo.

[6] Asimismo, recientemente hemos comenzado a explorar otra arista de la utilización del mote "perro" por parte de Bruno: aquella referida a la ambición. Ver: Andrea Vanina NEYRA, "*Rapax inuenti auaricia ridet*: la animalización de la avaricia en la *Vita quinque fratrum* de Bruno de Querfurt", *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval,* vol. 12 (2017), en prensa. El cronista Thietmar de Merseburg también califica de *avari canes* a los codiciosos liutizos, que destruyeron la red episcopal *magdeburgense* en el contexto del renombrado levantamiento eslavo de 983, estudiado en profundidad por el

y ladra aquellas cosas que no puede cantar. De este modo, la reprobación se convierte tanto en una auto-recriminación por los pecados cometidos —Bruno se siente compungido y culpable por el martirio sufrido por los cinco hermanos—, como en una adhesión al *topos* de la humildad, afirmado en la incapacidad retórica para narrar los hechos sin ayuda divina.

La *Vita quinque fratrum*: Bruno de Querfurt y sus mártires

El prólogo a la *Vita quinque fratrum* es una fuente de imágenes, sonidos y olores de uso autorreferencial.[7] Proponemos aquí un análisis que tome en consideración un cruce de perspectivas en el abordaje del texto: la atención

historiador alemán Christian Lübke, de quien citamos apenas algunas de sus numerosas contribuciones sobre la cuestión: Christian LÜBKE, "Ein Fall von `challenge and response´? Die autochthonen Bewohner des südlichen Ostseeraums gegenüber Macht und Pracht des Christentums", en Oliver AUGE, Felix BIERMANN, Christofer HERRMANN (eds.), *Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik. Beiträge einer interdiszipilären Fachtagung vom 27. bis 30. November 2007 im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald,* Rahden/Westf., Verlag Marie Leidorf, 2009, pp. 39-47; Christian LÜBKE: "Zwischen Polen und dem Reich: Elbslawen und Gentilreligion", en Michael BORGOLTE (ed.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den Akt von Gnesen"*, Akademie-Verlag, Berlin 2002, pp. 91-110.

[7] Walter Pohl ofrece una introducción al uso explícito e implícito del criterio de *self-referentiality* de Herbert Mead y a las discusiones en torno al mismo que consideran que el hombre medieval se auto-construía orientándose hacia Dios o a la comunidad (religiosa); se pregunta si esto necesariamente anulaba el sentido de sí mismo (*self*), Walter POHL, "Introduction: Ego trouble?", en Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK, Irene VAN RENSWOUDE (ed.), *op. cit.*, p. 17.

a los sentidos[8] y al *ego-trouble.*[9] Del entrecruzamiento de ambas, pensamos que surge una lectura renovada que puede enriquecer el conocimiento y la interpretación de una obra tan visitada tradicionalmente bajo el imperativo de conocer y explicar las estrategias misioneras de los protagonistas y del autor.

Este último, Bruno de Querfurt, un sajón de familia noble nacido en el año 970 y martirizado en 1009 a manos de los prusianos, se relacionó con el entorno del emperador Otón III ingresando en la capilla imperial luego de haber asistido a la escuela catedralicia de Magdeburg,[10] metrópoli de un

[8] Mark M. SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching in History*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 2007; Constance CLASSEN, "The Senses", en Peter N. STEARNS (ed.), *Encyclopedia of European Social History From 1350-2000*, 4, New York, Gale, 2001, pp. 355-364. Ambos textos realizan una presentación de la historiografía dedicada a la problemática.

[9] Este trabajo se enmarca en el proyecto PRI (Proyecto de Reconocimiento Institucional) que dirijo, *El Ego-trouble en discursos de y sobre la autoridad episcopal en la Edad Media*, FFyL, UBA, con vigencia entre el 1 de julio de 2016 y el 31 de julio de 2018.

[10] Estas instancias de su carrera, es decir, el paso por una escuela catedralicia y la participación en la capilla imperial tan cercana a los emperadores otonianos y creadora de futuros obispos, es una constante en las biografías de los personajes eclesiásticos más destacados del Imperio en este período. La extracción social, la educación formal y los valores o virtudes esperados en estos servidores de la Iglesia imperial, han sido ampliamente estudiadas por: Josef FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige. I. Teil, Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle,* Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959; Josef FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige. II. Teil, Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche,* Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966; Josef FLECKENSTEIN y Karl SCHMID (eds.), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg / Basel / Wien,

arzobispado misionero cuyo objetivo era cristianizar a las poblaciones eslavas lindantes. Compartía con el emperador la aspiración de evangelizar y afianzar un imperio cristiano. En Italia recibió la noticia del martirio de Adalberto de Praga en territorio prusiano, un hecho que es reconocido como fuente de inspiración para su propia empresa misionera, que concibió concretar junto con hermanos eremitas en Polonia.

Para ese entonces, Bruno (Bonifacio)[11] se había vinculado con el monasterio de *Santi Bonifacio ed Alessio* en Roma para sumarse más tarde (1001) a la comunidad de *Pereum* en Ravenna bajo la influencia de Romualdo de Camaldoli.[12] Más allá de las razones que impulsaron a Bruno y a sus compañeros a la misión,[13] lo cierto es que la empresa fue iniciada con el

---

Herder, 1968; Stephen JAEGER, *The Origins of Courtliness – Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals – 939-1210*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991; Stephen JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994; Stephen JAEGER, "The Courtier Bishop in Vitae from the Tenth to the Twelfth Century", *Speculum*, Vol. 58, No. 2 (Apr., 1983), pp. 291-325. URL: http://www.jstor.org/stable/2848256 (consultado: 24/04/2013); Steffen PATZOLD, *Episcopus.Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2008; David WARNER, "Thietmar of Merseburg: the Image of the Ottonian Bishop", en Michael FRASSETTO (ed.), *The Year 1000*, Houndsmills, Palgrave, 2002, pp. 85-110.

[11] Tal es el nombre que adoptó como monje.

[12] Ian Wood sugiere que la retirada hacia el norte (Ravenna) de Bruno podría hallar una explicación en la complejidad que habría implicado permanecer en Roma, ciudad hostil a Otón III, quien, además de ser el emperador al que se encontraba unido a través de la capilla imperial, era una familiar lejano, Ian WOOD, "The Hagiography of Conversion", en Gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit.*, p. 10.

[13] Algunos factores, que pueden resultar convergentes, son explorados en Ibídem, pp. 11-12. El autor señala la búsqueda de una vida monástica más activa que la

viaje de Benedicto y Juan hacia Polonia, mientras Bruno aguardaba la licencia papal solicitada.

La historia posterior es conocida. El arribo de Bruno al eremitorio polaco se demoró: se dirigió a Magdeburg para ser consagrado obispo misionero por el arzobispo Tagino,[14] la guerra entre Enrique II y Bolesław Chrobry ("el Bravo") se convirtió en un obstáculo para continuar su viaje hacia Polonia,[15] se desvió hacia Hungría y Rusia en un intento de conver-

practicada en *Pereum*, el disgusto por la región de Ravenna, la solicitud a Otón del envío de misioneros por parte del duque piasta Bolesław Chrobry, el posible interés de Bruno por convertirse en misionero entre los eslavos a partir del contacto con Sant'Alessio, centro de creciente impulso a dichas misiones. Asimismo, Wood indica que los relatos de Pedro Damián y Bruno no son coincidentes en torno al rol de Sant'Alessio y remite a Marina MILADINOV, *op. cit.*, pp. 95-96 para comparar las diferencias entre ambas versiones de los eventos. En realidad, en dichas páginas la autora repasa brevemente la historia de las fuentes que incluyen el episodio de los cinco hermanos y Bruno y apenas marca las diferencias entre la *Vita quinque fratrum* y la *Vita beati Romualdi*.

[14] Thietmar VI, 94.

[15] Bruno tomaría una posición muy clara con respecto al conflicto en su *Carta a Enrique II*, Andrea Vanina NEYRA, Analía SAPERE (trads.), "Amistades paganas y persecución de los cristianos: la epístola de Bruno de Querfurt al emperador Enrique II", *Sociedades Precapitalistas. Revista de Historia Social,* vol. 2, núm. 1, 2do sem. (2012), 17 pp. En su evaluación del conflicto entre dos gobernantes cristianos (Enrique II y Bolesław Chrobry) y la unión entre cristianos y paganos (Enrique II y los eslavos liutizos), establecida para enfrentar al piasta, Bruno se diferencia notablemente de su primo y compañero de estudios Thietmar de Merseburg. Mientras el primero opinaba de acuerdo con su posición idealista cristiana y consideraba que Enrique y Bolesław deberían ser aliados, Thietmar aceptaba la unión pragmática del monarca con los paganos por considerar a los piastas como la mayor amenaza para el Imperio. Pleszczyński dedica la segunda parte del capítulo "Integration of the Piasts'. Territorial Power into the Empire of the Liudolfings-Opinions of the German Elites on the Poland of Boleslav Chrobry" a detallar las opiniones de Bruno y

sión de húngaros negros y pechenegos.[16]

La demora[17] fue el hecho detonante de la culpabilidad sentida por Bruno con respecto al martirio de los cinco hermanos protagonistas de la *Vita quinque fratrum*: Benedicto, Juan, Mateo, Isaac y el cocinero Cristino. La obra recorre los inicios monásticos de Benedicto y Juan, la relación con Romualdo, la estadía de Otón III en Roma y su contacto con el monacato, así como el plan de enviar a los hermanos a Sclavonia,[18] los preparativos del viaje y las estrategias evangelizadoras, la descripción de los dominios paganos, la mención a Adalberto de Praga, la actividad misionera de Bruno, la presentación de Isaac y Mateo, el martirio, el descubrimiento del crimen

---

Thietmar sobre el duque polaco como guardián de la Iglesia y como gobernante malvado y falso cristiano, respectivamente, Andrzej PLESZCZYŃSKI, *The Birth of a Stereotype. Polish Rulers and their Country in German Writings c. 1000 A.D.*, Leiden / Boston, Brill, 2011, pp. 148-182. Thietmar V, 9-10 presenta un breve retrato del piasta como un hombre muy inferior a su padre Mieszko (*Miseconis filius patri longe inferior*). Por otra parte, no hay acuerdo acerca de la estadía de Bruno en las tierras de los piastas: algunos autores afirman que realizó una primera estadía después de 1005, mientras que se confirma aquella que tuvo lugar entre 1008 y comienzos de 1009, Andrzej PLESZCZYŃSKI, *op. cit.*, pp. 149-150.

[16] Se ha resaltado largamente la influencia de los pasos de Adalberto en el recorrido seguido por Bruno de Querfurt; citamos algunas de ellas: Ian WOOD, "The Hagiography of Conversion", en Gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit.*, p. 187.

[17] Bruno admite haber sido "retenido por sus pecados", haber pospuesto el viaje a causa de sus temores: "*Me autem reum criminis et immundum conuersationis, ne uenire dignus essem, multa peccata tenuerunt, eo quod mala mea et plura mala, et bona mea infirma et mixta uiciis fierunt… sed tamen nunc desiderium monet, ne sedeam, nunc miseria tenet, ne eam, ualde timens timenda, ne inganniret me diabolica cogitatio, si maiora sperans cellam dimitterem et uacuus uiam relinquerem, et quas quesiui nihil diuiciarum inuenirem in manibus meis…*", *Vita quinque fratrum*, IX, pp. 238-240.

[18] Bajo este nombre aparece Polonia en la *Vita*, p. 210.

por los pueblerinos, los funerales y los milagros, testimonio de santidad de los hermanos, que "vivieron bien y terminaron mejor"[19]. La tragedia se desató por la irrupción de ladrones,[20] villanos en busca de dinero que Benedicto, al verse impedido de emprender su viaje en búsqueda de la licencia para evangelizar ante la demora de Bruno,[21] había devuelto a Bolesław,[22] fuente de los recursos.[23] Sobre ella dan cuenta asimismo otra serie de fuentes: la *Vita beati Romualdi* de Pedro Damián (siglo XI), la *Chronica Bohemorum* de Cosmas de Praga (siglo XII), *Rocznik Kamieniecki* (siglo XIII) y *Rocznik Świętokrzyski Nowszy* (siglo XIV), junto con documentos más tar-

---

[19] *Ita quia caritate se non separauerunt, humiles ambulauerunt, ueritatem fecerunt, bene uixerunt, melius finierunt, sibi Alleluia habuerunt…*", *Vita quinque fratrum*, p. 312.

[20] Sobre este tema hagiográfico, consultar Marina MILADINOV, "Hermits Murdered by Robbers: The Construction of Martyrdom in Ottonian Hagiography", *Annual of the Department of Medieval Studies at Central European University* 6 (2000), pp. 9-21. La autora toma una serie de ejemplos de asesinatos causados por ladrones (presumiblemente cristianos, hecho que aleja la conflictividad religiosa entre cristianos y paganos como causa última de la violencia ejercida sobre las víctimas), que fueron interpretados y presentados por los hagiógrafos como casos de martirio. Esta vertiente de la literatura hagiográfica se desarrolla en el marco cultural otoniano, que redescubre la importancia del martirio como mérito de ciertas personalidades, símbolo de santidad y camino hacia la salvación.

[21] *Vita quinque fratrum*, X-XII, pp. 240-256.

[22] La devolución refuerza la fortaleza del monje al rechazar las riquezas, como también hiciera Romualdo en la *Vita* de Pedro Damián, Andrzej PLESZCZYŃSKI, *op. cit.*, p. 154. Romualdo permuta un caballo, regalado por Bolesław, por un asno, *Petri Damiani Vita Beati Romualdi*, ed. Giovanni Tabacco. Roma, 1957, XVI.

[23] *Vita quinque fratrum*, XIII, pp. 264-266 y p. 272. Obviamos detenernos en los detalles del martirio, o, mejor dicho, de los perpetradores, que analizamos desde la perspectiva de la animalización de la avaricia en la ponencia *Rapax inuenti auaricia ridet*, *op. cit*.

díos, como el *corpus* de la orden camaldolese.[24]

Completan la obra escrita de Bruno la Carta a Enrique[25] y las dos versiones (*redactio longior*, *redactio brevior*) dedicadas al santo checo de la *Vita Adalberti.*[26] Todas ellas reflejan la inquietud evangelizadora y misionera del autor, más allá de los contenidos específicos relacionados con los personajes en cuestión. Bruno se revela a sí mismo en sus textos, no solo en los fragmentos explícitos, sino también a partir de la información biográfica que se filtra implícitamente, tal como la perspectiva del *ego-trouble* aplicada a los autores y sus identidades —en ocasiones múltiples— nos permite descubrir a través del análisis de recursos retóricos, estrategias literarias, silencios, exageraciones y, agregamos, ficciones.[27]

---

[24] Este último es juzgado como no confiable por Marina MILADINOV, "Preface", en Gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit*., p. 191.

[25] *List Brunona do Króla Henryka,* Jadwiga KARWASIŃSKA (ed.), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973. Pomniki dziejowe Polski, Seria II – Tom IV Część 3, pp. 86-106; Wojciech FAŁKOWSKI, "The Letter of Bruno of Querfurt to King Henry II", *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmuttelalterforschung der Universität Münster*, 43, 2009, pp. 417-438. Puede consultarse la traducción al español: Andrea Vanina NEYRA, Analía SAPERE, *op. cit.*, 17 pp.

[26] *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, Jadwiga KARWASIŃSKA (ed.), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. Pomniki Dziejowe Polski, Seria II – Tom IV Część 2; Lorenz WEINRICH (ed.), *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Band XXIII, pp. 70-117.

[27] Ver Walter Pohl, "Introduction: Ego trouble?", en Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK, Irene VAN RENSWOUDE (ed.), *art. cit*., pp. 9-21, donde se mencionan los aportes historiográficos en torno al individuo

Oler a perro muerto, ladrar cosas maravillosas

Las líneas del Prólogo a la *Vita quinque fratrum* se encuentran cargadas de expresiones derivadas del *topos* de la humildad, iniciándose con la habitual solicitud de ayuda a Dios para poner en palabras cosas maravillosas, pese al escaso ingenio del autor: “*Adiuua Deus, ut magna paruus ingenio narrare ualeam! surgat uerbum, ratio et sensus! loquens loquatur os meum sancta sanctorum, qui post album cor et opus bonum acceperunt purpureę passionis aureum finem*”[28].

Más allá de las tradiciones literarias que la celebran, el entrenamiento en la humildad representa un componente de la formación de Bruno —junto a otras virtudes— en el seno de las comunidades de monjes romualdinos.[29]

En todo caso, la incapacidad de Bruno queda de manifiesto en diversos planos: tanto en la retórica como en el incumplimiento de buenas obras. En efecto, ambas formas de ineptitud se encuentran interrelacionadas: “*Si pauper ingenio, nullus in acto, male bona dico, ignoscite, queso, iudices,*

---

y a su pretendido descubrimiento en el siglo XII, la pertenencia a grupos, la oposición individuo / sociedad, la identidad relacional, el proceso de civilización. La propuesta de abordaje del *ego-trouble*, en autores cristianos temprano medievales puesta en práctica en el citado volumen, demuestra que el arte de encontrar expresiones retóricas para la experiencia interior no fue un descubrimiento del siglo XII, Ibídem, p. 11.

[28] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.

[29] Las cualidades ejercitadas con el objeto de convertirse en monjes autosuficientes eran la disciplina, la obediencia y la humildad, junto con un ascetismo moderado introducido gradualmente, Marina MILADINOV, “Preface”, en Gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit.*, p. 189.

quorum quadam extrema karitate ductus, hoc presumo"[30].

La cura para evitar las malas obras encuentra un refugio en la escritura:

> "*...dum intingimus que loquimur in calamo mentis, interim non mala cogitare, nec operari uacat.*[31] La ayuda divina debe ser proporcionada asimismo en ambos casos: *Iube mihi, Domine, benedicere, iube et benefacere. Da et adiuua, restitutor innocencię, ut bene dicam et bene agam*"[32].

Cabe preguntarse en qué medida se trata de pura repetición de *topoi* adaptados a un relato en particular. En este sentido, destacamos que la obra completa, desarrollada a continuación, será testimonio de una exacerbada sensibilidad dolorosa, un sentimiento de responsabilidad a causa del trágico final de los hermanos, que dan contenido a las figuras retóricas.[33]

A la presentación del tema de la obra, "el dorado final del martirio carmesí"[34], sigue la primera de una serie de autorreferencias animalescas. De estas, dos apelan a imágenes caninas: oler a perro muerto y ladrar cosas maravillosas. Las dos restantes recurren a la figura del cerdo sucio regodeándose[35] e, indirectamente —es decir, se aplica a todos los hombres, in-

---

[30] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.
[31] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.
[32] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.
[33] En efecto, Wood afirma "The *Vita Quinque Fratrum* begins with an outcry by Bruno, asking for divine help in writing. Although requests for God's aid are effectively *topoi*, Bruno sounds genuinely overwhelmed, and what he goes on to write suggests that the cry is heartfelt", Ian WOOD, *The Missionary Life..., op. cit*, p. 233.
[34] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196. Ver cita más arriba.
[35] Se trata de una alusión a 2 Pedro 2: 22 sobre el perro que vuelve a su vómito y la

cluido el autor—, al asno que habló del poder y la misericordia de Dios, llevando a la pregunta "*Si asinus loquitor potencias et misericordias Domini, cur homines non loquantur…*"[36]

Entonces, Bruno contrapone la rectitud de los mártires a sus crímenes, que "lo están matando". Se trata del retraso en acompañarlos y, consiguientemente, abandonarlos a su suerte. La muerte hace así su aparición tanto en la alusión precedente al martirio como en la imagen del perro muerto y los pecados: "*Nec nunc damnes, Ihesu bone, quod iusticiam istorum nominare audeo, qui occidentium me scelerum stercore mortuus canis dudum feteo, et in peccatorum meorum crasso luto, heu me, sordida sus delectabiliter iaceo*"[37].

Al olor del perro, referido explícita e implícitamente, en la imagen del cerdo sucio que se regodea en la ciénaga,[38] se opone la posterior men-

puerca que se revuelca en el cieno, 2 Pedro 2: 22.

[36] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196, Num 22: 28-30.

[37] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.

[38] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196. Desde la tradición hebrea, que es retomada por el cristianismo, el pecado emite hedor, mientras que el Espíritu Santo, un olor dulce, Mark SMITH, *op. cit.*, p. 61. En una nota el autor sugiere la siguiente bibliografía para ampliar la cuestión: Ian D. RITCHIE, "The Nose Knows: Bodily Knowing in Isaiah 11.3", *Journal for the Study of the Old Testament* 87 (2000), pp. 59-73. Constance CLASSEN, David HOWES, Anthony SYNNOTT, *Aroma. The Cultural History of Smell*, London / New York, Routledge, 1994. Classen explica que la asignación de valores sociales a los diversos sentidos puede expresarse de diferentes maneras; en el caso del olfato, es asociado al uso de la intuición y la emoción, Constance CLASSEN, "The Senses", en Peter N. STEARNS, *op. cit.*, p. 355. Por otra parte, "The cultural construction of the senses affects not only how people perceive the physical world, but also how they relate to each other", CLASSEN, Constance,

ción del dulce perfume de los mártires,[39] cuya cara inversa es el propio Bruno:[40] "*Ergo, quia in manibus nunc est candida et odorifera uita sanctorum martyrum, succurre tuo more tu propter bonitatem tuam, Domine, succurre ad utraque, semper salutare Dei, qui omnipotens es*"[41]. El socorro requerido con el fin de poder hablar bien y de actuar bien viene, una vez más, a suplir las falencias del hagiógrafo, que se enfrenta al relato de los acontecimientos que le provocan un fuerte sentimiento de culpa.

En una discusión con los estudios históricos acerca del individuo en la Edad Media, que mayormente sostienen su inexistencia en la Alta Edad Media, Barbara Rosenwein ha vinculado la autorreferencialidad y la consciencia de sí mismos de los individuos medievales con momentos de emoción intensa.[42] La autora establece una relación con los cambios de rol, re-

---

Ibídem, p. 356.

[39] Se trata del olor de la santidad que emana del cuerpo de los santos difuntos, que se diferencia del desagradable olor de los cadáveres.

[40] Bruno remarca su estatus de miserable pecador luego de afirmar que el Señor, proveedor de la palabra necesaria para relatar el martirio, ha creado tanto al pecador como al santo: "*Veniat uerbum de celo, auxilium a Domino qui fecit cęlum et terram, plasmans una manu peccatorem et sanctum, Vita quinque fratrum*", *Prologus*, p. 196. Por consiguiente, resulta nuevamente reforzada la oposición entre su persona y los hermanos mártires. Por otro lado, se ha estimado que el olor "... more than any other sense perhaps, served to create and mark the 'other'", Mark SMITH, *op. cit*, p. 59.

[41] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 198.

[42] Pohl ha señalado el trabajo de la autora para cuestionar la pretendida imposibilidad de conocer al individuo medieval y reconsiderar la problemática, Walter POHL, "Introduction: Ego trouble?", en Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK, Irene VAN RENSWOUDE (eds.), *op. cit*, p. 20; Barbara H. ROSENWEIN, "Y avait-il un 'moi' au haut Moyen Âge?", *Revue historique* 2005/1,

conociendo el papel de lo colectivo en la identidad medieval:

> "*… podríamos generalizar de este modo: en la Alta Edad Media se era consciente de sí mismo en tanto individuo en momentos de emoción intensa. Tales instantes se producen frecuentemente (pero no siempre) durante el paso de un rol a otro (momento en el que se identifica a un tipo o modelo), o bien cuando se ayuda a otro a cambiar de rol. Dicho de otra manera, en el momento mismo de afirmar su propio estatus colectivo o el de otros, se está bajo la influencia de emociones y, consecuentemente, consciente de sí mismo*"[43].

Este abordaje nos permite, cuanto menos, preguntarnos acerca de la pertinencia de encontrar allí una explicación, entre otras concurrentes, para la aflicción que parece vertebrar e impregnar el relato hagiográfico del *querfurtense*, que conduce a los estudiosos de la *Vita quinque fratrum* a considerar la obra como transmisora de información autobiográfica, pese a la multitud de *topoi* presentes. Cabe aclarar que Rosenwein entiende que las figuras retóricas no son vacías de contenido, sino que son apreciadas por formar parte del ser habitual.[44] Por consiguiente, si tenemos en mente que

n° 633, pp. 31-52. DOI 10.3917/rhis.051.0031. Stable URL: https://www.cairn.info/revue-historique-2005-1-page-31.htm (Consultado 30/09/2016).

[43] "… nous pourrions généraliser ainsi: au haut Moyen Âge on était conscient de soi en tant qu'individu aux moments d´émotion intense. De tells instants se produisent souvent (mais pas toujours) lors du passage d'une role à l'autre (moment où l'on s'identifie ou s'assimile à un type ou un modèle), ou bien lorsqu' on aide quelqu' un d'autre à changer du role. Autrement dit, au moment meme d'affirmer son proper statut collectif ou celui d'autrui, on est sous l'emprise des emotions et donc conscient de soi", Ibídem, p. 43. Traducción propia.

[44] Ibídem, p. 43.

Bruno asistió al cambio de los monjes, sus hermanos, en mártires, se abocó a la escritura del relato martirial, y que, paralelamente, su destino en la misma línea quedó truncado por su impericia, podemos pensar que los acontecimientos provocaron en él una impresión suprema, que lo llevó a, por un lado, impulsar su actividad misionera con un ímpetu notable,[45] y, por otro, a dejar nota de los hechos, acentuando la mortificación experimentada por los crímenes de los que se sentía responsable. No debemos olvidar la angustia que parece haberle causado la empresa misionera y que pone de manifiesto no solo en la *Vita quinque fratrum,* sino también en la *Vita Adalberti* y la *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*. En este sentido, Ian Wood ha sabido remarcar el horror reflejado en las narraciones de los martirios de los cinco hermanos y, especialmente en el de Adalberto de Praga, que daría cuenta de los propios temores del hagiógrafo,[46] que, pese a sus intenciones, se presentaban como obstáculos para concretar su conversión definitiva en misionero, consciente del esperable final al que lo llevaría dicho camino.

---

[45] En este mismo sentido, un relato introducido en el capítulo X cuenta cómo el monje Rothulf fue asesinado en Rímini, por el pueblo que, actuando como perro, lo desmembró. El martirio provocó las siguientes reflexiones sobre no morir en vano en Bruno: *"Ultra quid stas? inquio. Iam nullas necte moras, arripe uiam. Saluatorem euangelizando, melius morieris in pagana terra, quam hic aliqua die sine fructu in hac infirma palude"*, *Vita quinque fratrum,* X, p. 242.

[46] Ian WOOD, "The Hagiography of Conversion", en Gábor KLANICZAY (ed.), *op. cit*, pp. 7-8. "It is possible then that Bruno was both giving an accurate view of Adalbert's final terror in the face of martyrdom, and also, at the same time, contemplating his own reaction in the face of death", Ian WOOD, *op. cit*, p. 219.

En efecto, podemos leer en esta misma clave la referencia al ladrido. El hagiógrafo se juzga incapaz de cantar estas cosas maravillosas, por ello, al menos pretende ladrarlas: *"Monstrum ego dissidentium morum, si canere nequeo optima, uel latrare uolo"*[47]. Cabe notar que, acto seguido, Bruno justifica su empresa literaria nuevamente recurriendo a *topoi* y considerando condenable permanecer en silencio: *"Damnatio est, uidens et sciens sancta ut silentio pretercam"*[48]. Es viable conjeturar que, así como los monjes cambiaron su estado para convertirse en mártires, Bruno, no ya convertido en otra víctima de los ladrones, sino transformado en un pecador responsable del martirio (identidad que vivencia con exacerbada angustia), no ha podido cumplir (aún) con el mismo destino a causa de su propia ineficacia, pero también por designio divino.[49] Su transformación es interior, pero se manifiesta exteriormente: se convierte en un perro que apesta por sus crímenes y que, a la vez, es inhábil para narrar lo maravilloso del martirio que solo experimentó como espectador. En consecuencia, mientras se escurría de sus manos el funesto desenlace, estas tomaron la pluma para dejar registro escrito de los acontecimientos.

Conclusiones

Más allá de los debates en torno a la individualidad, tal como afirman los

[47] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.
[48] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 196.
[49] *Vita quinque fratrum*, X, p. 244.

autores del volumen dedicado al *ego-trouble*,[50] es posible discernir la concepción de sí mismos, la consciencia de sí de autores altomedievales como Bruno de Querfurt, quien finaliza el Prólogo de la *Vita quinque fratrum* con una exhortación a Dios que manifiesta sus preocupaciones transitadas en las páginas precedentes: "*Fac finem angustię meę, dic animę meę: Salus tua ego sum*"[51].

El imaginario animal en la *Vita quinque fratrum* excede al ámbito simbólico canino para incluir alusiones autorreferenciales al cerdo y al asno. Sin embargo, las primeras, las caninas, son aquellas que nos permiten pensar en las amplias y diversas aplicaciones del término, de manera que las hipótesis iniciales acerca de la referencia al *otro* infiel y *otro* étnico, como en el caso de los eslavos paganos lindantes con el mundo sajón altomedieval que he estado elaborando en trabajos recientes,[52] han resultado com-

[50] Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK, Irene VAN RENSWOUDE, *op. cit.*

[51] *Vita quinque fratrum*, *Prologus*, p. 198. Hemos trabajado sobre la cuestión en Thietmar de Merseburg en Andrea Vanina NEYRA, "Conspiring in dreams: between misdeeds and saving one's soul", *Imago Temporis. Medium Aevum*, vol. 10 (2016), pp. 157-169.

[52] Andrea Vanina NEYRA, "Perros infieles en Europa central: martirio, desmembramiento y saqueo en fuentes cristianas de los siglos X-XII. Inicios de investigación y proyecciones", comunicación presentada en el Seminario de Estudios Avanzados, Buenos Aires, UNSAM, 2016; Andrea Vanina NEYRA, "Slavs and Dogs: Depiction of Slavs in Central European Sources From the 10th-11th Centuries", *Medium Aevum Quotidianum* 69 (2014), pp. 5-24. Andrea Vanina NEYRA, "The Destruction of the Church: On Bishops, Slavs and Ambitions in Thietmar's *Chronicle*", *op. cit.*; Andrea Vanina NEYRA, "*Rapax inuenti auaricia ridet*: la animalización de la avaricia en la *Vita quinque fratrum* de Bruno de Querfurt", *op. cit*.

plejizadas y repensadas. La *Vita quinque fratrum* aporta dos aristas más que merecen ser exploradas y profundizadas: la denostación de martirizadores, cristianos y no cristianos, eslavos y no eslavos,[53] en ocasiones unida a la ambición[54] y la autorreferencialidad para destacar la incapacidad retórica de un autor (humildad) y su tendencia al pecado.

Así, hemos visto que Bruno, emocionado, cargado de culpa y dolor, se sentía excluido del destino que les tocó a sus compañeros a causa de su propia flaqueza.[55] Manifestó esa exclusión recurriendo a imágenes y *topoi* que aluden a animales, de manera que su humanidad se veía comprometida, cuestionada.[56] Bruno manifestaba oler a animal y se proponía ladrar cosas maravillosas. Sostenemos que no ladraría solo por incapacidad dis-

---

[53] No son eslavos los miembros del pueblo que ejecuta al monje Rothulf, mientras sí lo son los asesinos de los cinco hermanos.

[54] Por transición, puede pensarse en el uso para calificar a cristianos ambiciosos como Giselher de Magdeburg. Se debe explorar esta faceta, que hemos encarado inicialmente en: *Como perros que destruyen la Iglesia: sobre ambiciones, ataques e identidades en la* Crónica *de Thietmar*, *XV Jornadas de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval*, septiembre de 2016, IMHICIHU-CONICET, SAEMED, CABA; NEYRA, “The Destruction of the Church: On Bishops, Slavs and Ambitions in Thietmar’s *Chronicle*”, *op. cit.*

[55] Cf. Barbara H. ROSENWEIN, *op. cit.,* p. 46.

[56] Ibídem, p. 44 señala el término “émotifs” de William Reddy como una herramienta “… pour décrire la façon dont les tropes du discours affectif à la fois se renforcent et s´interrogent au momento même où ils s’expriment. À la manière des ‘performatifs’, des mots qui effectuent des transformations, les émotifs provoquent des changements. Mais contrairement à ceux-là, qui modifient le monde, ceus-ci modifient le ‘moi’ qui les prononce”. El texto en el que Reddy desarrolla la cuestión es: William M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, especialmente pp. 96-110.

cursiva, sino también por una animalidad procedente de sus crímenes.

Esto se refuerza en la obra por una repetición en la comparación autorreferencial con el perro y el cerdo, ya presente en el *Prólogo* que hemos examinado:

> *"Vere sicut scriptum est:* Longe a salute mea *–quia iam prope erat, quod seruos suos uiriliter agonizantes dominus Deus Clemens remunerari uoluit, et me canem ad sacntos, et me porcum ad margaritas uenire dignum non erat– non iniuria, quia nolui uenire ad eos qui me expectauerunt cum tanta tribulatione tot dies, tot noctes, cum sanctis sanctus, cum electis electus, quin potius esse ut miser et miserabilis sarabaita, in propia uoluntate, et spinosus hypocrita in uana gloria…*"[57].

No obstante, los días venideros en tierras prusianas le proporcionarían la oportunidad de convertirse él mismo en mártir y conseguir, así, su salvación.

[57] *Vita quinque fratrum*, X, p. 244.

EL ARZOBISPO CAUTIVO. LA AUTORIDAD CONTESTADA EN LA GALICIA BAJOMEDIEVAL

Cecilia Devia
Universidad de Buenos Aires
cecidevia@yahoo.com.ar

Introducción

Nos interesa indagar en esta contribución, sobre algunos episodios relacionados con el arzobispado de Santiago de Compostela en la Baja Edad Media, en especial con Alonso II de Fonseca. Se analizará el intercambio de las sedes arzobispales de Santiago y Sevilla entre tío y sobrino de la familia Fonseca y nos detendremos especialmente en la cautividad en manos de un noble laico de Alonso II de Fonseca y su posterior destierro. Estos acontecimientos tienen lugar en el marco de una Galicia profundamente convulsionada, cuya máxima expresión es la rebelión *irmandiña* de 1467-1469. Dicho levantamiento se desarrolla en estrecha relación con la guerra civil que se desata en el reino hacia 1465, entre los partidarios de Enrique IV y los de su joven hermanastro Alfonso. A tales efectos, se trabajarán diversas fuentes contemporáneas o cercanas cronológicamente a los hechos relatados, como así también se procederá a un breve acercamiento bibliográfico para profundizar el análisis e interpretación de aquellas.

Galicia en la Baja Edad Media

En la segunda mitad del siglo XV se desencadena una extendida y prolongada rebelión de la comunidad gallega contra sus señores, al amparo de la coyuntura política que le ofrece la guerra civil entre Enrique IV y los nobles favorables al infante Alfonso. La rebelión *irmandiña* se destaca principalmente por su inusitada duración, el amplio espectro social participante y su extensión geográfica. Su rasgo distintivo es el derrocamiento de fortalezas.[1]

No es posible en esta oportunidad remontarnos muy atrás en el tiempo para intentar comprender el proceso que habría llevado a este crítico momento histórico.[2] Solo indicaremos que en la segunda mitad del siglo

---

[1] El tema lo he trabajado en otras ocasiones, en especial en Cecilia DEVIA, *La violencia en la Edad Media: la rebelión irmandiña*, Vigo, Academia Editorial del Hispanismo, 2009.

[2] Se sugiere consultar: AA.VV., *Historia Xeral de Galicia*, Vigo, A Nosa Terra, 1997; José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media. Iglesia, señorío y nobleza*, A Coruña, Toxosoutos, 1999; Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, Siglo XXI, 1971; Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Galicia en el último tercio del siglo XV*, La Coruña, Andrés Martínez Ed., 1896; Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Volumen 7, Santiago, 1904; Reyna PASTOR, "Poder monástico y grupos domésticos foreros", en AA.VV., *Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia foral (siglos XIII- XV). La casa. La comunidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 49-234; Francisco Javier PÉREZ RODRÍGUEZ, "Historia Medieval de Galicia: un balance historiográfico (1988-2008)", *Minius,* 18 (2010), pp. 59-146; Ermelindo PORTELA y María del Carmen PALLARES, "Historiografía sobre la Edad Media de Galicia en los diez últimos años (1976-1986)", *Studia Historica, Historia Medieval*, 6 (1988), pp. 7-26; Salustiano PORTELA PAZOS, *Galicia en tiempos de los Fonsecas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957; Ramón VILLARES, *A Histori*a, Biblioteca da Cultura Galega, Vigo, Galaxia, 2000.

XIV tiene lugar la lucha dinástica entre los hermanastros Pedro I y Enrique II de Castilla, que se convierte en guerra civil y termina con la muerte del primero a manos del segundo en el año 1369 y la subsecuente entronización de los Trastámara, encabezados por Enrique.[3] El señorío eclesiástico, en especial el episcopal, fue el principal beneficiario del cambio de dinastía. Además de recibir, por su apoyo a la casa triunfante, mercedes de índole jurisdiccional, territorial y fiscal, vio caer el poder de sus principales competidores de la nobleza laica. En cuanto al mundo agrario, que claramente predomina sobre el resto de las actividades que podríamos denominar económicas, si nos referimos específicamente a Galicia, el foro es el instrumento principal en la regulación de las relaciones entre señores y campesinos.[4]

Las crisis del siglo XIV habrían llevado a la disminución de las rentas percibidas por los señores, que acogen en sus fortalezas a malhechores que saquean Galicia en provecho propio y del señor. Los delitos y abusos perpetrados al amparo de las torres —que aparecen reiteradamente en las fuentes del período— cubren un amplio espectro: robos, secuestros con pedido de rescate, violaciones, homicidios. La exacerbación de la violencia señorial entorpecería la actividad agraria y comercial de la región, o por lo menos así lo percibiría la mayoría de la comunidad.

---

[3] Este conflicto es el ejemplo de caso de mi tesis de doctorado: Cecilia DEVIA, *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2014.
[4] Ver PASTOR, *op. cit*. pp. 49-234.

En el transcurso del siglo XV se sucedieron en Galicia distintos episodios —con diferentes grados y tipos de violencia— que pueden ser considerados como antecedentes de la rebelión de 1467.[5] El mayor contraste que ofrecen estos incidentes con la rebelión *irmandiña* está dado por su carácter mayormente urbano y por su extensión, en tiempo y espacio, mucho más reducida.

Durante el reinado de Enrique IV se desencadena en Castilla otra guerra civil. Si bien Galicia no es escenario bélico de este conflicto, el mismo tuvo una enorme repercusión en la región debido a la variable actitud que toma el rey respecto a la formación y actuación de las hermandades.[6]

La rebelión *irmandiña* de 1467-1469 se desarrolla en un claro paralelismo cronológico con la guerra civil. Enrique IV envía pregoneros por todo el reino de Castilla llamando a los concejos a formar hermandades, intentando de esta manera debilitar a la nobleza opositora y obtener aliados. A su vez, ante el vacío de poder generado por la presencia de dos reyes, que equivalen en cierta forma a ninguno, sumado a la conflictiva situación que impera en Galicia, la hermandad que se instituirá allí se volverá muy

---

5 PORTELA PAZOS, *op. cit.*

6 Para el tema de las hermandades ver, entre muchos otros: José Luis BERMEJO CABRERO, "Hermandades y Comunidades de Castilla", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 58 (1988), pp. 277-412; María del Carmen PESCADOR DEL HOYO, "Los orígenes de la Santa Hermandad", *Cuadernos de Historia de España*, 55-56 (1972), pp. 400-443; Julio PUYOL y ALONSO, *Las Hermandades de Castilla y León, estudio histórico seguido de las Ordenanzas de Castronuño hasta ahora inéditas*, Madrid, 1913; Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, "Evolución histórica de las hermandades castellanas", *Cuadernos de Historia de España*, 16 (1951), pp. 5-78.

poderosa. La Santa *Irmandade* se reunirá recién a comienzos de 1467, formando parte de la Hermandad General de los Reinos de Castilla y León, creada en 1465. Comenzará por tomar a su cargo la imposición de justicia, en nombre de Enrique IV, para pasar posteriormente, en abril de 1467, a la fase derrocadora de fortalezas, en la que destruirá un número de estas que, si bien no está establecido, superaría las ciento treinta.

Estos hechos, perpetrados por ejércitos populares organizados, llevan a los señores a emprender la fuga.[7] Este "levantamiento general, coordinado e impetuoso"[8], está liderado por tres dirigentes de extracción noble: Pedro Osorio, Alonso de Lanzós y Diego de Lemos, los cuales probablemente guían en gran parte sus acciones movidos por motivos personales contra algunos señores en particular.

La actitud del rey, que al comienzo parece ser favorable a la hermandad, cambiará tras la firma del Tratado de Toros de Guisando (1468), con el que llega a su fin la guerra civil. A partir de este momento Enrique IV dejará de apoyar a la *Irmandade*, a la que ya no necesita ni puede manejar, lo que será la señal de vía libre para el inicio de la reacción señorial. Los señores gallegos deponen transitoriamente sus enfrentamientos y se unen para recuperar sus dominios. Forman poderosos ejércitos reforzados con el aporte de tropas castellanas y portuguesas, que cuentan incluso con arcabuces, arma de muy reciente introducción en la Península. Si bien la recupera-

7 Portela Pazos informa los nuevos destinos de diferentes señores: PORTELA PAZOS, *op. cit.*, pp. 57-59.
8 Ibídem, p. 57.

ción de sus señoríos no les fue fácil, los *irmandiños* terminan siendo derrotados militarmente. Persisten algunos focos de resistencia, pero al final el territorio gallego vuelve a ser controlado por los poderosos. A partir de la derrota *irmandiña*, la represión pasará por el intento de los señores, a veces infructuoso, de que los vasallos sublevados y sus descendientes reedifiquen a su costa las fortalezas derrocadas.[9]

Apenas sometida la rebelión, los nobles reanudarán sus luchas, primero en una coalición contra el arzobispo de Santiago de Compostela y posteriormente entre ellos mismos. La pacificación de Galicia solo llegará con el advenimiento de los Reyes Católicos.[10]

Los Fonseca y el intercambio de sedes arzobispales

Alonso II de Fonseca es una figura destacada en Galicia.[11] Luego de su relativamente extenso y accidentado paso por el arzobispado de Santiago de

[9] Tema recurrente en los testimonios del denominado Pleito Tabera-Fonseca: Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Las fortalezas de la Mitra Compostelana y los "Irmandiños": pleito Tabera-Fonseca*, A Coruña, Colección Galicia histórica, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, Tomos 1 y 2, 1984.
[10] VILLARES, *op. cit.*, p. 98. Este tema lo he presentado sucintamente en Cecilia DEVIA, "Galicia post *irmandiña*: de la comunidad sublevada al control de los Reyes Católicos", en Gisela CORONADO-SCHWINDT y otros (eds.), *Palimpsestos: Escrituras y Reescrituras de las Culturas Antigua y Medieval*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2013, pp. 85-94.
[11] Un seguimiento biográfico detallado lo encontramos en Mercedes VÁZQUEZ BERTOMEU, "El arzobispo Don Alonso II de Fonseca. Notas para su estudio", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLVII, Fascículo 112, Santiago, 2000, pp. 87-131.

Compostela —del cual veremos solo algunos episodios— fue designado Patriarca Latino Titular de Alejandría (1506-1508), por lo que en varios documentos posteriores a dicha fecha se lo llama simplemente “el Patriarca”[12], en especial para diferenciarlo de su tío del mismo nombre, que también ocupó la mitra compostelana. El inicio de su arzobispado ya tuvo características inusuales, como veremos a continuación.

En 1460 muere Rodrigo de Luna, dejando vacante la silla episcopal compostelana. Pedro Álvarez Osorio, conde de Trastámara, intenta ubicar en ella a su hijo Luis Osorio. Pero el que será posteriormente conocido como Alonso II de Fonseca, hasta ese momento deán de Sevilla, cuenta con la recomendación del mismo rey de Castilla —Enrique IV— y gana la partida ante el papa, quien lo designa arzobispo de Santiago de Compostela. No sabemos si esta designación ha sido bien meditada, o si la presión regia se impuso, el caso es que, en el momento de hacerse efectiva, se teme que este joven con poca experiencia se vea superado por la conflictividad gallega, que parece estar siempre en aumento. Es por eso que el tío materno y homónimo del recién designado, que ocupa la sede arzobispal de Sevilla, se ofrece a hacer un intercambio de sedes con su sobrino. Así, este otro Alonso de Fonseca, al que Antonio López Ferreiro describe como “una persona prudente, de edad madura, de prestigio”[13], será el que se enfrente a las aspiraciones del conde de Trastámara y de los que lo apoyan. La permuta de las

[12] De esa manera lo nombran la gran mayoría de los testigos interrogados en el Pleito Tabera-Fonseca. Ver RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *op. cit.*
[13] LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia, op. cit.*, p. 243.

sedes se hace con la anuencia del papa Pío II, pero se establece claramente una condición: el intercambio será de carácter provisorio. Una vez aplacado el conflicto en Santiago, cada uno de los Fonseca volverá a la sede a la cual fue designado.

Este intercambio de sedes arzobispales es calificado por Mercedes Vázquez Bertomeu, en su detallado estudio sobre Alonso II de Fonseca, como una "extraña permuta". Subraya que la conmutación se efectuó "con permiso regio y pontificio", y encuentra las razones de este peculiar acontecimiento en las conflictivas circunstancias por las que atraviesan la Iglesia y la ciudad compostelana, así como el mismo rey Enrique IV, en particular las relacionadas con su sucesión.[14]

No podemos detenernos aquí en la serie de graves inconvenientes con los que se enfrenta Alonso I de Fonseca al intentar hacerse cargo del arzobispado compostelano. De acuerdo a López Ferreiro, logra afianzarse gracias a haber "hallado en el país favorable acogida y espontánea cooperación"[15]. La lucha incluye todo tipo de episodios violentos —entre ellos el cerco de Santiago— que se aplacan temporariamente con la muerte dudosa, a fines de 1461, del conde de Trastámara, quien según parece es sacado de en medio por otros competidores laicos.[16]

---

[14] VÁZQUEZ BERTOMEU, *op. cit.*, p. 90.
[15] LÓPEZ FERRERIO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia, op. cit.*, p. 244.
[16] Indica el autor: "quitado de en medio dándole yerbas venenosas valiéndose de un su criado", Ibídem, p. 245.

Terminada en forma exitosa su misión en Santiago —si bien, como veremos más adelante, los conflictos se reanudarán y agravarán en un plazo relativamente breve—, el tío solicita el cumplimiento de lo convenido a su sobrino: la redistribución de las sedes episcopales. Pero Alonso II de Fonseca se niega a honrar su compromiso, a pesar de haberlo aceptado ante Pío II. Sevilla entonces se divide en dos bandos, que, a decir de López Ferreiro, serían muy nutridos y aguerridos: "la gente joven y el pueblo estaba por el sobrino: el Clero en general y los caballeros por el tío"[17]. Las luchas llegaron al desmadre y a la violencia; probablemente había muchos intereses en juego. Podemos suponer que tanto un bando como otro habrían acordado beneficios con los respectivos prelados, como así también que muchos en Sevilla no aceptarían un arzobispo novel a cambio del experimentado eclesiástico que había sido designado para tal sede.

El sobrino se atrinchera en la catedral sevillana, desoyendo tanto las órdenes regias como las amonestaciones papales. Finalmente, Enrique IV, considerado por la tradición como un rey débil, se afirma en esta oportunidad y hace ceder al intruso. Recién en 1464 pone pie en Santiago Alonso II de Fonseca, y su gestión arzobispal será complicada y rodeada por sucesos violentos, de los cuales veremos solo algunos en el próximo apartado.

Si bien cuando nos enfrentamos por primera vez a este intercambio de sillas episcopales, nos puede llegar a impresionar como un manejo de asuntos de familia, como si las sedes incluso formaran parte del patrimonio

---

[17] Ibídem, p. 247.

de los Fonseca y todo el asunto fuera lo que denominaríamos un “asunto entre particulares”, hay que tener presente que ese intercambio habría tenido la aprobación papal. Partiendo de esta anuencia de Pío II, al comienzo puede resultar más comprensible la permuta, debido a la situación extremadamente conflictiva por la que pasaba Galicia y a la inexperiencia del joven sobrino. Pero luego, cuando este se niega a realizar el nuevo intercambio para restablecer las sedes a quienes habían sido designados, otra vez aparece la idea de que se trataría de intereses que exceden lo administrativo y lo público. Incluso, como hemos visto, en Sevilla se forman dos bandos, uno sosteniendo al tío y otro al sobrino, que habrían luchado encarnizadamente para lograr la victoria de uno sobre otro, y así impedir o llevar adelante el restablecimiento de las designaciones originales. Finalmente, solo la intervención decidida de Enrique IV hace entrar en razones a Alonso II de Fonseca.

Alonso II de Fonseca: cautividad y destierro

Si seguimos el relato de López Ferreiro —y las fuentes del período lo avalan— la entrada de Alonso II de Fonseca a Santiago en el año 1464 se produjo “bajo muy malos auspicios”[18]. El historiador indica desde el comienzo algunas de las causas de los sucesos que se desarrollarán en breve: los parientes del arzobispo —la madre, Catalina, y su hermano Luis de Acevedo, principalmente— y otros allegados, eran “...personas de carácter altivo y

[18] Ibídem, p. 249.

entrometido más de lo que convenía en un país abrasado por la discordia, dominado por insaciables pasiones, y en el que quedaban pendientes muchas cuestiones de dificilísima solución"[19].

Su principal oponente será Bernal Yáñez, de la poderosa casa de los Moscoso, al que Vasco de Aponte —en su famoso nobiliario redactado entre 1510-1516— describe como un "caballero muy bravo y muy esforzado, muy discreto, y que ningún temor tenía de cosa que quisiese hacer"[20].

El enfrentamiento entre el arzobispo y el poderoso señor laico se muestra en la documentación y en la bibliografía como inevitable, ya que los intereses en juego eran numerosos. Entre otras fuentes de conflicto, hay que tener presente que muchas de las tierras de la mitra compostelana limitaban con las de Bernal Yáñez. Para López Ferreiro, "el primer chispazo que pronto se convirtió en desolador incendio"[21] ocurrió cuando un capitán del arzobispo apresó a un criado del Moscoso en la villa de Mugía, la que había sido dada en feudo por el arzobispo Rodrigo de Luna a Bernal Yáñez. En respuesta, este último "prendió en Muxia un capitán del arzobispo, trayendo treinta de a caballo y él no teniendo más que veinte, porque llevaba preso un su criado"[22]. Si bien este episodio puede llegar a parecer un tanto banal y pasajero, de mayor peso sería la cuestión relacionada con el cargo de

---

[19] Ibídem, p. 249.
[20] Vasco de APONTE, *Relación de algunas casas y linajes del reino de Galicia*, Buenos Aires, Nova, 1945, p. 81.
[21] LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia, op. cit.*, pp. 249-250.
[22] APONTE, *op. cit.*, p. 83.

pertiguero mayor, para el que habría sido designado Moscoso por Rodrigo de Luna, y que aquel pretendió continuar ejerciendo bajo el nuevo arzobispo. Desde principios del siglo XV los sucesivos arzobispos habrían ido disminuyendo las atribuciones de dicho cargo, y Alonso II Fonseca prácticamente las eliminó.

Las escaramuzas y los enfrentamientos continúan, hasta llegar al episodio clave del cautiverio del arzobispo en manos de Bernal Yáñez de Moscoso. Aponte lo relata brevemente: "...estando el arzobispo en la villa de Noya, con doscientos de a caballo, saltó una noche con él en la villa con cincuenta escuderos y quinientos peones y prendióle por la barba y llevóle a Vimianzo y tomóle cuanto tenía"[23].

Esto sucede a principios del año 1465, y si bien las fuentes no permiten trazar una cronología clara, la historiografía concuerda en que Moscoso lo habría mantenido encarcelado por alrededor de dos años.[24] El encarcelamiento de señores por parte de otros con el fin de cobrar rescate es un proceder al parecer habitual en la Edad Media, y en la documentación de la Galicia bajomedieval lo encontramos atestiguado reiteradamente. En el caso que nos ocupa, vemos que no importa el cargo que ocupe el prisionero, el estamento al cual pertenece ni la relevancia de los que intercedan por él. Así refiere la prisión de Alonso II de Fonseca el historiador José García Oro:

---

[23] Ibídem.
[24] LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia, op. cit.*, p. 251.

> "*La altivez del arriesgado Moscoso pudo regodearse dos años paseando por sus tierras en la consabida jaula de hierro al Prelado. De poco sirvió que la Corte, el 1 de marzo de 1465, condenase su acción y encomendase al Conde de Lemos la liberación de Fonseca*"[25].

Victoria Armesto agrega que lo mantuvo preso en su fortaleza de Vimianzo, "encerrado primero en una jaula y después, a fin de que estuviera algo más cómodo, en una chimenea"[26].

La única forma en que sería liberado el arzobispo es mediante el pago del alto rescate que impuso Bernal Yáñez, unas quinientas doblas de oro. Y su familia y allegados lo saben, ya que "D. Alonso escribió á su madre, á su hermano, á sus familiares pidiéndoles que le buscasen esta cantidad y se la enviasen"[27]. Pero la suma es muy alta y los fondos existentes son insuficientes. Entonces intentan recurrir al tesoro de la Iglesia. López Ferreiro advierte que "Tal propósito encontró gran oposición en muchos de los Canónigos, los cuales consideraban asaz violenta esta medida, y tal vez no estaban del todo conformes con los procedimientos que hasta aquella fecha había seguido el Prelado"[28].

---

[25] GARCÍA ORO, *op. cit.*, pp. 131-132.
[26] Victoria ARMESTO, *Galicia feudal*, Vol. I, Vigo, Galaxia, 1969, p. 468.
[27] GARCÍA ORO, *op. cit.*, p. 252.
[28] LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia, op. cit.*, p. 251.

En el relato de viajes de León de Rosmithal se indica: "Se creia que en la iglesia existiesen grandes tesoros"[29]. Al llegar a Santiago de Compostela, el relator de la fuente de Rosmithal nos dice: "Y envió delante mi Señor á Frodner y á Gabriel Tetzel hácia Santiago para pedir escolta. En aquella sazon habia alli mucha guerra: un poderoso señor habia acampado delante de la iglesia"[30].

Se refiere a Bernal Yáñez de Moscoso. Y prosigue:

> "*Con él estaban los de Santiago y tenian la iglesia enteramente cercada, tirando tiros de pólvora y contestando los de dentro. Y el señor y la gente de la ciudad [aparece la alianza entre un señor laico y los de la ciudad contra el arzobispo] tenian prisionero en un castillo, fuera de la población, al Obispo [se refiere al arzobispo Alonso II de Fonseca]; y la madre y el hermano del Obispo y un cardenal estaban encerrados en la iglesia. La gente de la ciudad y el señor mencionado, enemigo del Obispo, habían atacado la iglesia el mismo dia de Santiago*"[31].

Y es en ese momento cuando Bernal Yáñez, en palabras de Aponte,

> "*…teniendo cerrada la iglesia de Santiago, estándola combatiendo de encima de un palancote quitó la babera; viéndolo un escudero del arzobispo que se llamaba Pedro de Torre, tiróle con una ballesta, y dióle por entre la garganta y el hombro una*

[29] *Viajes por España de Jorge de Einghen, del Barón Leon de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*, traducidos, anotados y con una introducción por Antonio María FABIÉ, Madrid, Fernando Fé, 1879, p. 173.
[30] Ibídem, pp. 170-171.
[31] Ibídem, pp. 170-171.

> *herida que al cabo de treinta días murió de ella, de los cuales muy pocos hubo en cama, y así falleció*"[32].

Los viajeros agregan: "Nadie fué herido más que él, aunque dieron el asalto sobre cuatro mil hombres, por cuya razon se creia que lo habian castigado Dios y Santiago, siendo herido él solo; nadie pudo extraer el dardo ni curarlo"[33].

El castigo divino habría obrado porque Dios está de parte de su representante en la tierra, el arzobispo. Uno de los viajeros, Frodner, intenta sin éxito curarlo. Posteriormente, cuando pidan permiso para conocer la iglesia, este les será negado, "por haber querido socorrer á sus enemigos"[34]. No importa que no sean lugareños: o se está de un lado o se está del otro. "Añadieron que habiamos incurrido en la pena de excomunion mayor"[35], indica la fuente; al parecer los partidarios de Fonseca se arrogan ese poder de la Iglesia, que, por otra parte, no hemos visto emplear al propio arzobispo en otros momentos de su enfrentamiento con Bernal Yáñez. En la documentación que hemos analizado no encontramos referencias expresas a que Alonso II de Fonseca haya aplicado esa herramienta, propia de su condición encumbrada en la jerarquía eclesiástica, para defenderse contra el señor de Moscoso, lo que podría leerse como expresión de que no poseía la fuerza suficiente como para esgrimirla.

---

32 APONTE, *op. cit.,* p. 83.
33 *Viajes por España, op. cit.*, p. 171.
34 Ibídem.
35 Ibídem.

Con cierta dificultad, el señor de Rosmithal y sus acompañantes consiguen su objetivo y se les permite visitar la iglesia de Santiago, imponiéndoseles rituales de desagravio, penitencia y sumisión: "y el mismo dia dejaron que mi Señor entrase por una puerta, obligándonos á todos á ir descalzos por el atrio de la iglesia, donde nos arrodillamos"[36]. Como paso previo la fuente indica: "El mismo dia hicieron ambos partidos la paz, obligándose á honrar á mi Señor, sin duda porque pensaban que haria un gran regalo á la iglesia"[37].

Como vemos, ya se habían formado dos bandos, y los intereses materiales se sobreponen al castigo espiritual. Al comienzo queda excluido del permiso aquel que auxilió a Moscoso, pero finalmente también se le levanta la pretendida excomunión.

A los sucesos, que pueden sorprendernos, de hacer prisionero a un prelado de tan alto rango por dos años, pedir elevado rescate para liberarlo, intentar por parte de los allegados a Fonseca de hacer uso del tesoro de la Iglesia para efectivizarlo, se añade la resolución, posterior a estos graves acontecimientos. Luego de ser herido Bernal Yáñez de Moscoso, los sitiadores de la catedral compostelana prosiguen el cerco. "Al fin los sitiados, después de cinco meses de riguroso asedio, acosados acaso por el hambre, tuvieron que rendirse y capitular"[38]. Las condiciones de la capitulación son gravosas: por un lado, liberar a los canónigos que estaban presos en la igle-

[36] Ibídem, p. 172.
[37] *Idem.*
[38] LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia, op. cit.*, p. 254.

sia, y lo más sorprendente: el destierro del arzobispo por diez años. Finalmente, este período no se cumple, como indica el historiador, marcando a su vez lo inusitado del asunto: "...primero por el pronto fallecimiento de los que tuvieron la osadía de imponérselo, y luego por graves acontecimientos que sobrevinieron"[39]. Estos eventos incluyen la gran mortandad provocada al poco tiempo por la peste, a lo que se suma, y con un peso aun mayor, el levantamiento *irmandiño*.

En nuestro análisis del cautiverio y posterior destierro de Alonso II de Fonseca, sostenemos que la autoridad contestada incluiría no solo la del arzobispo, sino también la de la Iglesia en su conjunto y la de la monarquía, ya que el señor laico hace oídos sordos a sus requerimientos. Pero vemos también que anteriormente el propio Fonseca, al resistirse a cumplir lo pactado en relación al intercambio de sedes episcopales con su tío, incurre en las mismas acciones que se podrían denominar "destituyentes" respecto de quienes representan a las autoridades máximas en la Edad Media.

En cuanto al destierro, no nos queda claro si fue resistido por la Iglesia como institución. Como hemos visto, los diez años no se cumplen, pero debido a que el contexto en sí cambia. En el corto plazo, Bernal Yáñez, su principal adversario, muere. Fonseca regresa a Santiago cuando se alía con otros señores laicos para derrotar a los *irmandiños*. Retorna al mismo tiempo que el resto de los señores que habían sido expulsados por la rebelión.

---

[39] Ibídem, p. 256.

El enfrentamiento entre Moscoso y el arzobispo parece desarrollarse como entre señores, sin importar que sean laicos o eclesiásticos. Los familiares y allegados de Fonseca II responden como si los bienes de la Iglesia de Santiago fueran propios y los quieren usar para pagar el rescate que pide Moscoso. Analizando la documentación, solo en un pasaje del denominado Pleito Tabera-Fonseca encontramos una diferenciación.[40] Allí el testigo Juan Prateiro, vecino de Santiago y que cuenta al momento de testificar con aproximadamente 80 años de edad, aparece como testigo presencial del cautiverio de Fonseca en manos de Bernal Yáñez. Ante el requerimiento de quien lo interroga, sostiene:

> "*...que bido que andando el dicho señor Patriarca en las dichas diferençias con los dichos caballeros del dicho arçobispado que dicho tiene, vido questando en la villa de Noia una noche a la alborada entrara en la dicha villa Bernal Dianes de Moscoso y lo tomara descuidado en la cama y lo prendiera y este testigo estonçes se allara presente a la dicha presion porque bebia con el arçobispo e dize que al dicho tienpo quel dicho quel dicho Bernal Dianes tobiera preso al dicho señor Patriarca este dicho testigo vido quel dicho Bernal Dianes le dixera: Arçobispo si bos me tubiesedes preso como yo vos tengo a bos que hariades?, y el dicho señor Patriarca le respondiera que se le tubiese como el lo tenia que le cortaria la cabeça, y quel dicho Bernal Dianes, le dixera que no xe la queria cortar por ser perlado y lo llebara asi preso a la fortaleza de Vimianço adonde lo tubo preso mucho tienpo en asperas prisiones segun el testigo lo oio dezir y queste mismo tienpo despues de ansi preso el dicho señor Patriarca beniera el dicho Bernal Dianes de Moscoso a esa*

[40] RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *op. cit.*, Tomo II, p. 323.

> *çiudad de Santiago y la entrara y pusiera çerco sobre la sancta iglesia de Santiago e se aseñoreara de la dicha çiudad de Santiago e de la tierra de su comarca…"*[41].

Comentarios finales

Al estudiar algunos de los eventos relacionados con el arzobispo Alonso II de Fonseca nos encontramos con diferentes expresiones de la violencia. Para abordar un tema tan amplio, en un trabajo previo[42] propusimos partir del estudio de sus funciones, en especial desde el punto de vista de sus manifestaciones generadoras de relaciones sociales. De las diferentes funciones que cumple la violencia en la vida de los hombres, presentamos las que pueden entenderse como positivas, en el sentido en que ayudan a construir la sociedad. Estas funciones de la violencia, que fueron trabajadas interdisciplinariamente, con frecuencia se interrelacionan. Las describiremos en esta oportunidad para indicar a continuación dónde se pueden encontrar representadas en los episodios a los que hemos hecho referencia.

Por función socializadora de la violencia entendemos una forma de vínculo social, como constructora de sociedad, visión sostenida ya desde la época de la Ilustración y desarrollada desde entonces por diversos autores hasta nuestros días. Esta función se ve aquí llevada a cabo por muchos actores, que van desde el rey hasta la comunidad gallega en general.

---

[41] Ídem.
[42] DEVIA, *Violencia y dominación, op. cit.*

Respecto a la función de intercambio, se basa en el estudio de la violencia desde el punto de vista de la reciprocidad negativa, como redistribuidora de bienes, cargos, etc., los cuales, por medios violentos, cambian de mano. En los hechos relatados, al principio el intercambio de las sedes episcopales no es violento, pero cuando deben volver a su estado original, el sobrino se niega y se desencadena la violencia.

La función económica de la violencia está emparentada con la del intercambio. Entre otras formas, se expresa en la relación entre violencia y fiscalidad, en especial en los momentos en que la exacción de los dominantes sobre los dominados se hace especialmente gravosa para estos últimos, o es percibida como demasiado apartada de los parámetros habituales, llegando a ser un detonante de rebeliones de mayor o menor cuantía.[43] Las exacciones fiscales extremas, por otra parte, se suelen relacionar con la expresión por excelencia de la violencia: la guerra, que puede exigir fondos extraordinarios y recaudación inmediata. Esta función la vemos aparecer en las exigencias cada vez más duras e injustas de los señores gallegos respecto a sus subordinados.

En cuanto a la función constructora de poder de la violencia, se la ve como una valiosa herramienta empleada por todo tipo de actores, ya que aunque es más visible en las esferas más altas de la sociedad, no solo laicas sino también eclesiásticas, también recurren a ella los subordinados. Tanto

---

43 El ejemplo medieval más pertinente para estos casos es la rebelión inglesa de 1381. Ver Rodney HILTON, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

el arzobispo como sus enemigos la emplean continuamente. También la desempeñan desde el rey hasta la Santa *Irmandade*.

La función de justicia es vista aquí desde la unión entre violencia y coerción, con el desarrollo de la violencia legal. Los límites son imprecisos y, en el caso de la justicia regia, por ejemplo, se la puede confundir con la ira o cólera. La encontramos también representada en Galicia. Incluso los *irmandiños* pretenden ejercerla en nombre del rey ausente.

En la función fundacional, se la puede ver en su aspecto más creador, implantando algo que puede ir desde una dinastía —como sucedió en 1369 con el ascenso particularmente violento de los Trastámara— hasta la sociedad en sí, como en algunos mitos fundadores de la cultura occidental. Esta función es más difícil de ubicar en los hechos estudiados en la presente contribución, pero respecto a la rebelión *irmandiña*, de acuerdo a algunos testimonios recogidos medio siglo después, se creía percibir durante su transcurso un "mundo del revés", cuando se hace referencia a un trastocamiento tal del mismo "...que los gorriones abian de correr tras los falcones [...] que los de la dicha hermandad corrian tras de los dichos caballeros hasta que los hizieron yr del dicho Reino"[44]. Esa violencia podría llegar a fundar un mundo nuevo, más justo desde el punto de vista de los dominados.

---

[44] RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *op. cit.* 2, p. 429. Es sobre este punto que llama la atención Carlos BARROS, "Revuelta de los irmandiños. Los gorriones corren tras los halcones", *Historia de Galicia*, 24 (1991), pp. 441-460.

En cuanto a la función cultural de la violencia, se expresa, por ejemplo, cuando impone modelos de comportamiento a sociedades o sectores sociales sometidos. Se puede relacionar con la imposición de modelos elaborados por los dominantes que, tal como desarrollamos en trabajos previos, consideramos vigentes en la Galicia bajomedieval, como el de los tres órdenes.[45]

Respecto a la función simbólica, refiere a la violencia como una forma de construir poder, pero de una manera "eufemizada", suavizada, "ritualizada". Acá la encontramos representada en el cautiverio del arzobispo, con las referencias a "jaulas", "chimeneas", etc., como forma de imponerse sobre un enemigo, pero también aparece en muchas otras ocasiones.

Por otra parte, es necesario destacar la importancia que revestían las ideas de orden y jerarquía en la Edad Media. En nuestras investigaciones sobre el derecho a la resistencia de los dominados[46] indicamos que, a nuestro juicio, la teoría de los tres órdenes —que, para expresarlo sucintamente, establece la división armoniosa de la sociedad en *oratores*, *bellatores* y *laboratores* como pálido reflejo del orden jerárquico celestial, instituidos ambos por Dios y, por lo tanto, eternos e inmutables— sirve como freno o disuasión a la resistencia de los más sojuzgados.

---

[45] Especialmente en Cecilia DEVIA, "El derecho a la resistencia de los dominados. Un ejemplo de caso: la Galicia bajomedieval", *Mirabilia Journal. Eletronic Journal of Antiquity & Middle Ages*, 24 (2017/1) pp. 144-171

[46] Ibídem.

En cuanto a la discusión sobre la vigencia o no de la teoría de los tres órdenes en la Galicia bajomedieval discrepamos en el punto en cuestión con otros investigadores. Por ejemplo, José Antonio López Sabatel,[47] un historiador que ha estudiado profundamente dicho período y región, considera que "La actuación por parte de los señores, para responder a la crisis del siglo XIV, no haría más que acentuar en la mentalidad popular, la quiebra del modelo teorético trifuncional"[48].

López Sabatel sostiene que el sistema trifuncional ya no sería operativo y que por eso, al faltar esa contención, se produce el levantamiento *irmandiño*. Por el contrario, nuestras investigaciones nos llevan a proponer que es, justamente porque ese orden tripartito funciona todavía como cosmovisión de la sociedad, que se produce la rebelión. En un trabajo previo[49] indicamos que el estudio de la documentación nos permitía corroborar la hipótesis de que los rebelados de 1467 se ven como los restauradores de un orden que había sido derribado por quienes deberían ser sus principales sostenedores, los señores. Los documentos analizados expresan la idea de

---

47 Se ha consultado los siguientes artículos del autor: "Resistencias parciales y abiertas: conflicto de clases en el medio rural gallego (siglos XIII y XV)", *Estudios humanísticos. Historia*, 7 (2008), pp. 103-137 (tiene una segunda publicación en *Historia, Instituciones, Documentos*, 37 (2010), pp. 133-162); "Naturaleza de la renta feudal en la Galicia medieval", *Revista de Claseshistoria*, publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, 213 (2011); "So far and yet so close: differences and similarities related to the situation of the peasantry within the seigneurial framework in manorial England and Galicia (12th-14th centuries)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 28 (2015), pp. 375-394.
48 LÓPEZ SABATEL, "Resistencias parciales", *art. cit.,* p. 136.
49 DEVIA, *La violencia en la Edad Media, op. cit.*

que los señores gallegos no solo no cumplen la principal función de los *bellatores*, es decir, la defensa de los otros dos órdenes, sino que atentan violentamente contra éstos. Lo que trasuntan los documentos, entonces, es que ante la ruptura del orden de los hombres por parte de los señores, los dominados se sienten habilitados a romper los lazos de obediencia, ya que se habría quebrado la supuesta concordia que justificaría tal orden, por lo menos entre los *bellatores* y los *laboratores*.

En esta apreciación nos sentimos respaldados por Rodney Hilton, quien, al subrayar la importante función cultural ejercida por la Iglesia —la principal responsable de la difusión y penetración en el resto de la sociedad de la teoría de los tres órdenes— sostiene: “Era raro y difícil [...] incluso para figuras muy revolucionarias, escapar de esta concepción”[50]. Pero a veces esta propaganda producía el efecto contrario, cuando los nobles (los *bellatores*) no cumplían con su obligación de proteger al resto de la sociedad. Y agrega: “En esa sociedad dominada por la costumbre, los sentimientos de rebeldía se generaban muchas veces cuando la costumbre era rota por los grupos dirigentes”[51].

Sin entrar en el debate sobre las interpretaciones hegemónicas, consideramos a esta clasificación en tres órdenes como una cosmovisión compartida por la sociedad en su conjunto. No obstante, se debe tener presente

---

[50] Rodney HILTON, “Campesinos medievales: ¿alguna enseñanza?”, en Rodney HILTON, *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 13-23.
[51] Ibídem.

que el estudio de la documentación propia de cada etapa cronológica y cada escenario regional, puede llevar a visiones como la sostenida por Stephen Rigby en un trabajo sobre la sociedad inglesa bajomedieval, quien afirma que

> "*...la teoría de los tres órdenes difícilmente nos dé una imagen ajustada de la jerarquía social contemporánea. Más bien, el primer objetivo de la teoría era ofrecer una justificación moral de la desigualdad social y, en particular, instar a los miembros del tercer orden a aceptar la dominación de sus superiores*"[52].

En última instancia, la división de la sociedad en tres órdenes se mantiene en el imaginario del Occidente europeo hasta el fin del Antiguo Régimen, y es empleada recurrentemente, como ya se ha sostenido, para intentar contener las resistencias a la dominación. Esta visión del mundo se puede rastrear en innumerables testimonios escritos e iconográficos. A lo que nos estamos refiriendo aquí es a una cosmovisión, que no debe verse reflejada en la estructura social vigente en determinados momentos y lugares —que las fuentes permitirían intuir— sino formar parte de un imaginario compartido y, por lo tanto, efectivo.

Por otra parte, como hemos visto, al atacar los señores laicos (*bellatores*) la autoridad del arzobispo Fonseca, también discuten la autoridad de la Iglesia y de la monarquía —dos instituciones claves en la Edad Media, a las que dichos señores hacen oídos sordos— socavando de esta manera el

[52] Stephen RIGBY, "La sociedad inglesa de la tardía Edad Media: *deference*, ambición y conflicto", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moder*na, 42 (2010), pp. 83-101.

orden jerárquico terrenal establecido por Dios. Y lo mismo sucede cuando esta resistencia es llevada a cabo por el mismo Fonseca, representante encumbrado de los *oratores*. Respecto del tercer orden, el de los *laboratores*, expresa su derecho de resistencia en el levantamiento *irmandiño*. Pero recordemos que, según la lectura que hemos hecho hace años de dicho movimiento[53] —y que seguimos suscribiendo— los levantados pretendían restablecer el orden que había sido roto por quienes debían defenderlos (los *bellatores*), que no solo no cumplían esta función a la que estaban destinados, sino que los atacaban con extrema violencia.

---

53 DEVIA, *La violencia en la Edad Media, op. cit.*

LOS ENEMIGOS DE BALDERICO. LA CONSTRUCCIÓN DE LOS RIVALES Y DE LA RIVALIDAD EN LA *GESTA ALBERONIS ARCHIEPISCOPI TREVERENSIS*

Gustavo Montagna von Zeschau
Universidad de Buenos Aires
gusmontagnavz@gmail.com

Introducción

Cuando el clérigo Balderico concluía en torno al año 1152 su única obra conocida, la *Gesta Alberonis archiepiscopi Treverensis*,[1] los enemigos de su protagonista —el fallecido arzobispo de Tréveris, Albero de Montreuil

[1] Para este trabajo se utilizó la edición en latín publicada por *Monumenta Germaniae Historica* (MGH): BALDERICO, *Gesta Alberonis auctore Balderico*, ed. Georg WAITZ, Monumenta Germaniae Historica: Scriptores (in Folio), VIII, Hannover, Hahn, pp. 243-260. Existe otra edición en latín publicada por Patrologia Latina en: *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, ed. Jacques P. MIGNE, 154, Paris, pp. 1307c-1338b. Asimismo, se utilizó para este trabajo la siguiente traducción al inglés: Brian A. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century: The Deeds of Albero of Trier, by Balderich*, Toronto, Medieval Sources in Translation 44, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2008. Existen también dos traducciones al alemán: Emil ZENZ (ed.), "Von Erzbischof Gottfried (1124) bis zum Tode Alberos (1152)", en *Die Taten der Trierer / Gesta Treverorum*, 2, Trier, Paulinus Verlag, 1958 y Hatto KALLFELZ, "Taten Erzbischof Alberos von Trier, verfaßt von Balderich", en *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe*, 22, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp. 543-617.

(1080? - †1152)— habían sido parcialmente derrotados, aunque no totalmente vencidos.[2] La importante posición política de Balderico en aquella arquidiócesis lo obligaba entonces a actuar, advirtiendo al sucesor de Albero, el arzobispo Hillin de Falmagne (r. 1152 - 1169)[3], de los peligros de volver a confiar en los rivales que su antecesor había combatido.[4] Analizar la manera en la que el autor de la *Gesta Alberonis* caracterizó narrativamente a aquellos oponentes, así como también los elementos literarios que utilizó para representar la figura de los enemigos en su relato,[5] constituye el objetivo de este trabajo.

---

[2] Para una amplia descripción de la figura de Albero de Montreuil, centrada fundamentalmente en las reformas que este llevó a cabo en su arquidiócesis, véase Jörg R. MÜLLER, *Vir religiosus ac strenuus: Albero von Montreuil, Erzbischof von Trier* (1132-1152), Trier, Kliomedia, 2006. Puede consultarse online la siguiente biografía: Nikolaus ZIMMER, "Albero", *Neue Deutsche Biographie*, 1 (1953), p. 124. Consultado el 11 de mayo de 2017 en URL: https://www.deutsche-biographie.de/gnd102417954.html#ndbcontent. Asimismo, Brian Pavlac realiza una excelente presentación de la historia de este personaje en la introducción de la obra aquí abordada: PAVLAC, *op. cit.*, pp. 1-23.

[3] Sobre la figura de Hillin y algunos de los problemas que tuvo que afrontar véase: Brian A. PAVLAC, "Excommunication and Territorial Politics in High Medieval Trier", *Church History*, 60 (1991), p. 30. Una breve biografía sobre sus orígenes y su historia puede consultarse también en Stephan HILPISCH, "Hillin", *Neue Deutsche Biographie*, 9 (1972), p. 158. Consultado el 11 de abril de 2017 en URL: https://www.deutsche-biographie.de/sfz32383.html#ndbcontent.

[4] Especialmente Balderico reprochará con dureza el acercamiento entre Hillin y el conde de Luxemburgo y Namur, Enrique IV "el ciego", uno de los enemigos con quien Albero había batallado años atrás. Más adelante se abordarán estas críticas del autor de la obra.

[5] El concepto de "enemigo" trabajado aquí refiere a uno de los actores necesarios en la práctica de la "guerra justa" medieval, es decir, a aquel que ha perpetrado una injusticia contra el bando propio y ante el cual es justo y legítimo reaccionar, según

Asimismo, dicho objetivo no se agota en la descripción de los antagonistas de la obra, sino que a partir de su caracterización se intentará comprender cuáles eran los valores dañados o perturbados por su accionar, es decir, aquellos límites morales cuyo traspaso convertía a los personajes narrados en enemigos. La indagación sobre estos límites fijados por Balderico en su obra, nos permitirá acercarnos desde una nueva perspectiva a la figura del autor, reconstruyendo sus valoraciones sobre el correcto o incorrecto accionar de los personajes que retrató. En otras palabras, se intentará reconstruir al propio Balderico en tanto individuo atravesado por intereses, conflictos y apreciaciones específicas tanto de su época como del contexto sociopolítico de producción de la *Gesta Alberonis*.

Este recorrido toma como marco teórico los señalamientos de Walter Pohl en torno a la temática del “ego-trouble”, específicamente en lo que respecta a la posibilidad de rastrear las figuras de los autores altomedievales a través de diversas marcas literarias en sus escritos.[6] Así, la mención u

determinados parámetros y con ciertas limitaciones. Véase, por ejemplo: Francisco GARCIA FITZ, *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Silex, 2003, pp. 23-27. También: Frederick H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 2. Si bien esta noción de “enemigo” corresponde a situaciones de guerra, consideramos —dada la forma en la que Balderico representa a los primeros rivales de Albero en su obra— que también puede aplicarse a las situaciones de escaramuzas, persecuciones y subterfugios descriptas al principio de la *Gesta Alberonis*.

[6] La discusión de fondo, retomada por Walter Pohl, consiste en el debate sobre la existencia o no de la figura del individuo/autor en la Alta Edad Media. Su planteo, sobre el cual basamos nuestro propio argumento, se expresa en apoyo a dicha existencia. Véase Walter POHL, “Introduction: Ego trouble?”, en R. CORRADINI, M.

omisión de determinados acontecimientos, la valoración de los distintos personajes narrados, o incluso las múltiples facetas de su retórica literaria, resultan elementos fundamentales para comprender la manera en que los autores del Medioevo entendieron su propio mundo.[7]

Balderico, la Querella de las Investiduras y la *Gesta Alberonis*

Nacido en Florennes (actual Bélgica) en fecha incierta, es muy poco lo que se conoce sobre Balderico hasta que en 1147, cuando aún era un escolar en París, logró llamar la atención de Albero,[8] arzobispo de Tréveris entre 1131 y 1152. Impresionado por los conocimientos y la capacidad dialéctica del oriundo de Florennes, Albero decidió invitarlo a ocupar el cargo de maestro de la escuela catedralicia de la arquidiócesis,[9] un tipo de institución de gran importancia, como señala Anna Sapir Abulafia, para la instrucción y formación del clero y el coro diocesanos.[10] Durante los siguientes quince años —y

GILI, R. MCKITTERICK, I. VAN RENSWOUDE (eds.), *Ego-Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages,* Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 2010, pp. 9-21.

[7] Ibídem, pp. 18-21.

[8] Una de las pocas referencias a la figura de Balderico —más allá del encuentro con Albero de Montreuil que se relatará más adelante— se halla en una epístola de Wibald de Stavelot dirigida al sacerdote de Florennes. En la misma, el abad elogia su inteligencia y le implora para que haga un buen uso de la misma, evitando caer en la inactividad. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 2.

[9] Ibídem, p. 1.

[10] Anna S. ABULAFIA, "Creatividad intelectual y cultural", en Daniel POWER (ed.), *El cenit de la Edad Media: Europa 950-1320*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 169.

siempre al frente de dicha institución— Balderico logró convertirse en una figura local importante, y al poco tiempo de fallecer Albero (*c.* 1152) escribió el que probablemente fuese su único trabajo literario,[11] la *Gesta Alberonis archiepiscopi Treverensis*, centrado en la vida y el accionar del arzobispo.

Uno de los elementos fundamentales a destacar respecto de esta obra es que se encuentra influida por las tensiones existentes entre el Papado y el Imperio durante los siglos XI y XII, en el marco del enfrentamiento conocido como la Querella de las Investiduras.[12] Si bien la *Gesta Alberonis* salió a la luz treinta años después del intento más recordado por poner fin a

Sobre esta institución puede verse también: Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, *La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media*, Madrid, Arco Libros, 1998, pp. 27-28.

[11] PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.,* p. 2.

[12] Los trabajos historiográficos sobre este conflicto son abundantes. Una correcta introducción a la temática es presentada en: Uta-Renate BLUMENTHAL, *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988. Para un análisis centrado en la perspectiva de la Santa Sede, especialmente en las etapas finales del conflicto, véase Ian S. ROBINSON, "The Papacy (1122-1198)", *New Cambridge Medieval History*, 4 II (2004), pp. 8-37. Una comparación de ambos poderes, centrada en sus pretensiones de universalidad, puede verse en: Claudius SIEBER-LEHMANN, *Papst und Kaiser als Zwillinge?: Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2015. Para el área específica de la arquidiócesis de Tréveris, puede consultarse: Franz-Reiner ERKENS, *Die Trierer Kirchenprovinz im Investiturstreit*, Köln, Böhlau, 1987. Para un análisis sobre el discurso político y la evocación de figuras del pasado y acontecimientos históricos durante el conflicto, que contempla asimismo la perspectiva de los monarcas germanos, véase Jacques VAN WIJNENDAELE, "Un exemple d'utilisation de l'histoire: Les empereurs ottoniens (962-1002) dans la polémique des Investitures"*, Revue belge de philologie et d'histoire*, 79 IV (2001), pp. 1095-1132.

dicho conflicto, el Concordato de Worms de 1122,[13] esta distancia no impidió que Balderico le asignara un lugar destacado en su obra. Así, en los primeros siete apartados el autor se ocupó de describir con gran detalle este enfrentamiento, mencionando numerosas figuras importantes, como el papa Gregorio VII y los reyes germanos Enrique IV y Enrique V, relatando los sucesos que consideraba más trascendentales.[14] En estos pasajes de la obra —donde no solo utilizó su voz, sino que también transcribió fragmentos de otras fuentes históricas para presentar determinados eventos— Balderico enseñó parte de sus amplios conocimientos sobre la temática de la querella,[15] así como también sobre las relaciones históricas entre el Papado y el Imperio.[16] Asimismo, su representación del conflicto no se realizó desde una perspectiva neutral, sino que en ciertas ocasiones pudo expresar —de manera más o menos explícita— su ferviente apoyo al bando papal.

Un ejemplo claro de este favoritismo se observa en las primeras líneas del escrito, donde el autor exalta los logros de reconocidas figuras del pasado tales como Julio César o Carlomagno. Lo llamativo es que, una vez

---

13 El acuerdo —alcanzado en las afueras de la ciudad imperial de Worms en septiembre de 1122— fue un intento más, entre muchos otros, de acercar posiciones entre los bandos enfrentados. Pese a que se dejaron numerosos temas al margen en aquella discusión, se logró apaciguar por un tiempo la tensión político-militar entre los dos grandes poderes. BLUMENTHAL, *op. cit.,* pp. 172-173.

14 PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit*., pp. 27-36.

15 Por ejemplo, reprodujo buena parte de una carta que relataba eventos acontecidos en Roma en el año 1111. Ibídem, pp. 30-31.

16 De hecho, como señala Jörg Müller, el profundo conocimiento —tanto histórico como jurídico— de Balderico sobre esta temática, fue uno de los motivos por los cuales Albero decidió llevárselo consigo a Tréveris. MÜLLER, *op. cit.,* pp. 26-30.

mencionados sus nombres, Balderico los asocia inmediatamente al de Albero, argumentando que este no solo era comparable con aquellos personajes, sino que debía ser destacado por haber defendido —en soledad y sin poseer ningún gran cargo eclesiástico o secular— a la Iglesia frente a la majestad imperial:

> "*Hic auntem singulariter in hoc exstat ammirandus, quod solus homo atque privatus, immo etiam adhuc pauper, máximas res perfecit. Cum enim adhuc in prima iuventute nulla fulgeret dignitate aecclesiastica vel seculari, pro libertate aecclesiae, solus inter omnes Metenses, imperialis maiestatis culmini se opposuit*"[17].

Como puede observarse, la cualidad de solitario defensor de la "libertad" eclesiástica (frente al poder imperial) destacó la figura de Albero entre los demás —de por sí grandes— personajes.[18] A través de este fragmento, Balderico no solo definió los dos bandos que cruzarían de manera transversal su obra (los defensores y los detractores de la libertad de la Iglesia) sino que también valoró la facción eclesiástica, ya que de su lado batallaría el heroico —y asociado a grandes figuras del pasado— Albero.

Precisamente, la compleja y profunda representación de este personaje es otro de los aspectos que deben resaltarse de la obra. Dicho arzobispo no solo fue una persona importante en la vida de Balderico, sino que tam-

[17] BALDERICO, *Gesta Alberonis auctore Balderico*, en Georg WAITZ (ed.), Monumenta Germaniae Historica: Scriptores (in Folio), VIII, Hannover, Hahn, p. 243.
[18] El mote de "defensor de la libertad de la Iglesia", extendido entre los siglos XI y XII, se relacionó de manera directa con los contextos del movimiento de reforma y de la Querella de las Investiduras. Más adelante se explicará su significado.

bién fue una figura política trascendental en la ciudad de Tréveris durante la primera mitad del siglo XII. En los veinte años que estuvo a cargo de la arquidiócesis (y tras alzarse victorioso en numerosos enfrentamientos políticos y militares), Albero no solo reconstruyó su poder regional, sino que extendió su influencia hasta convertirla en un importante actor a nivel imperial.[19]

El peso de su figura, entonces, resulta determinante para comprender el estilo y las intenciones narrativas de Balderico al escribir la *Gesta Alberonis*. Al encuadrarse parcialmente en el estilo de las gestas episcopales, un género muy extendido en la región de Lotaringia, el autor buscó realizar su aporte a la construcción histórica de la comunidad episcopal y de sus líderes,[20] aunque desde una perspectiva centrada en la vida de Albero.[21]

---

[19] PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 21.

[20] Esta construcción histórica era el principal objetivo de las gestas episcopales en la región, según indican Steven Vanderputten y Michele Sot. Véase: Steven VANDERPUTTEN, "Typology of Medieval Historiography Reconsidered: a Social Reinterpretation of Monastic Annals, Chronicles and Gesta", *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 26 IV (2001), pp. 141-178. Y también: Michele SOT, "Gesta episcoporum, gesta abbatum", *Typologie des sources du moyen âge occidental*, 37 (1981), pp. 13-21. Si bien en la obra de Balderico se relatan eventos que sucedieron fuera de Tréveris, como por ejemplo enfrentamientos desarrollados en el obispado de Metz, esto no cambia el hecho de que el autor buscase realizar un aporte (a través de la historia de su protagonista) a la construcción histórica de la comunidad episcopal treviriana. De hecho, Metz era una diócesis sufragante de Tréveris, con lo cual existía una fuerte relación entre ambas. Por otro lado, era algo común que en las gestas de los distintos obispados se mencionaran también eventos de otras regiones.

Por este motivo se comprende, como señala Brian A. Pavlac, que el principal objetivo del autor no fuese tanto presentar una sucesión fidedigna de los acontecimientos (pese a señalar en determinadas ocasiones lo verídico de sus exposiciones), sino enseñar, desde su posición de maestro de la escuela catedralicia, una figura ejemplar y heroica a los integrantes más jóvenes del clero.[22] Esta figura, que debía constituirse como un modelo a imitar, era la de Albero de Montreuil, un arzobispo que fue capaz de crecer social y políticamente más por su astucia y capacidad que por su riqueza o su noble origen. En aquellos tiempos difíciles tanto para la Iglesia como para el arzobispado, con numerosos enemigos del pasado todavía al acecho, Balderico consideró que era importante resaltar la figura de aquel gran dignatario que en su momento los había derrotado.

Rivales de la "libertad" de la Iglesia. Una lucha de subterfugios para salvar al obispado de Metz

En aquel contexto de la Querella (en el cual Balderico se formó), caracterizado por fuertes enfrentamientos entre el Imperio y el Papado, numerosas voces se alzaron discutiendo —como tema de fondo y desde diversas perspectivas— la forma y el grado de relación que debía existir entre los poderes

[21] La centralidad del protagonista en el relato lleva a Brian A. Pavlac a considerar a la fuente, en cierta manera, como una obra biográfica. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…*, *op. cit.*, p. 3.
[22] Ibídem, p. 11.

laicos y eclesiásticos.[23] Paulatinamente y al calor de aquellas disputas, fue acuñándose un concepto hasta llegar a convertirse en una de las caracterizaciones más trascendentales de la época: el lema de "defensor de la libertad de la Iglesia". Este lema se aplicó por igual tanto a personalidades del ámbito eclesiástico como laico. En el primero de los casos, sirvió para destacar el valor de determinados sacerdotes reformistas que se opusieron a la intervención laica en los asuntos de la Iglesia.[24] En el segundo de los casos, funcionó como un elogio hacia aquellos señores laicos que defendieron el patrimonio y la autonomía eclesiástica en su propio territorio.[25]

---

[23] Este tipo de escritos se dio a conocer más adelante como "literatura polemista", y estaban asociados al contexto de la Querella de las Investiduras. Si bien esta literatura se dirigió en sus inicios —y bajo el ala de la creciente figura de Gregorio VII— hacia la necesidad de reforma de la Iglesia (abordando de forma marginal al poder monárquico), la intromisión en el debate del rey germano Enrique IV fomentó la discusión sobre la relación entre ambos poderes: Ian S. ROBINSON, *Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, New York, Holmes and Meier, 1978, pp. 60-61. Sobre el proceso de Reforma, que de hecho inicia en el año 1046 con la intervención del emperador Enrique III, véase: Nicolangelo D'ACUNTO, "La riforma ecclesiastica del secolo XI: rinnovamento o restaurazione?", en *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio; persistenze e novità* (Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004), Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona), Il Segno dei Gabrielli editori, 2006, pp. 13-26. Y también: Glauco. M. CANTARELLA, "Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo X I", en *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio; persistenze e novità* (Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004), Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona), Il Segno dei Gabrielli editori, 2006, pp. 27-50.
[24] PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…*, *op. cit.*, p. 6.
[25] Como por ejemplo sucedió con determinados monarcas polacos de la dinastía Piasta, caracterizados como *defensor ecclesiae* o *patronus ecclesiae* por su insisten-

Al ingresar en los primeros apartados de la *Gesta Alberonis*, ya puede observarse la fuerte influencia que estas discusiones y caracterizaciones de la época ejercieron en el pensamiento político de Balderico. Por ejemplo, el futuro arzobispo Albero aparece representado en su juventud como un destacado integrante del bando papal, y tanto él como sus seguidores son señalados por el autor como defensores *pro libertate aecclesiae*[26] o *ad libertatem universalis aecclesiae*.[27] El motivo se explicará, según Balderico, por el persistente intento de Albero y sus seguidores de defender a la diócesis de Metz de las injerencias de los monarcas germanos. Entonces, si se toma como base esta caracterización del protagonista como protector de la "libertad" de la Iglesia, podrá comprenderse que una particularidad común a los oponentes que enfrentará será su deseo por perturbar o intervenir en asuntos que el autor consideraba exclusivamente eclesiásticos.

Así acontece, por ejemplo, con la representación de los primeros rivales con los que se batirá el joven Albero: los reyes germanos Enrique IV (r. 1056-1106) y Enrique V (r. 1106-1125)[28]. Su enfrentamiento empezó, en

---

te defensa del patrimonio eclesiástico en la Polonia medieval. Radoslaw KOTECKI, "The idea of *defensio ecclesiae* and its resonances in Earlier Medieval Poland (X/XI – XIII century)", *Roczniki Historii Kościola*, 59 IV (2012), p. 56.

[26] BALDERICO, *op. cit.,* p. 243.

[27] Ibídem, p. 246.

[28] Balderico, pese a ser un clérigo versado en la historia del enfrentamiento entre los papas y los emperadores, confunde en su relato la figura de Enrique IV con la de Enrique III. Sin embargo, dicha confusión se limita sobre todo al número y no a las acciones realizadas por el personaje, que son la mismas realizadas por Enrique IV. Véase: PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 27.

torno al año 1097, en el obispado de Metz, cuando Enrique IV logró deponer y forzar el exilio del obispo Poppo (¿?-† 1103), reemplazándolo por un noble local llamado Adalberon (r. 1090-1121) que contaba con el apoyo del pueblo.[29] Poppo, el obispo desplazado, fue elogiado por Balderico, quien lo destacó como una persona venerable y asoció su expulsión a los deseos del monarca por limitar la libertad de elección en los obispados.[30] A partir de esta situación, el relato sobre la juventud de Albero versará mayoritariamente sobre su enfrentamiento con el bando imperial en Metz. En principio, el protagonista buscará por distintos medios el retorno de Poppo y su designación, por segunda vez, como obispo de aquella ciudad. Pero luego de que este falleciese en el exilio en el año 1103, luchará por la deposición (y su reemplazo por otro candidato de su confianza) de Adalberon, quien siguió contando con el apoyo del siguiente monarca germano, Enrique V.

Hasta aquí puede verse cómo Balderico presentó los eventos de Metz asemejándolos a lo relatado en los primeros párrafos sobre la Querella de las Investiduras (es decir, contraponiendo la libertad de la Iglesia a la injerencia laica). Esta asociación le permitió conectar también de manera directa los roles de sus personajes con aquellos realizados por el bando papal e

---

[29] Ibídem, p. 36. Sobre la importancia del pueblo de la diócesis en las elecciones episcopales según el derecho canónico y la discusión sobre el grado concreto de su influencia véase: DIAZ IBAÑEZ, *op. cit.*, pp. 13-16.

[30] "Cum enim rex nullam ecclesiis eligendi pontífices permitteret libertatem, in Metensi quoque civitate, expulso de sede venerabili viro Popone episcopo, quendam nobilem virum Alberonem nomine sua voluntate constituit episcopum", BALDERICO, *op. cit.*, p. 246.

imperial. Por lo tanto, y en lo que respecta a la figura de los reyes germanos, la característica narrativa que unificará sus figuras en el relato será su deseo por intervenir en las elecciones de los obispados.

Así, Balderico describirá a Enrique IV como el rey que —por su infame costumbre de vender cargos episcopales— provocó el conflicto con el sumo pontífice Gregorio VII.[31] De la misma manera, su hijo Enrique V será presentado no solo como un continuador de dicho enfrentamiento, sino también como alguien que incrementó sus ataques y su injerencia en la Iglesia.[32] Un ejemplo de esta actitud agresiva e interventora se observará en la mención del ataque imperial a Roma en el año 1111, en el que Balderico se preocupará por especificar que dicho asalto culminó con la captura y el secuestro, ordenado por el rey, del sumo pontífice Pascal II,[33] con el objetivo de doblegarlo.

Esta especificación no será un hecho aleatorio, sino que formará parte de la estrategia narrativa del autor para construir la figura de aquel

---

[31] No obstante, es importante mencionar que Balderico suaviza la crítica al monarca, rogando para que sus buenas obras lo exoneren de sus pecados: "Henricus autem tercius, cuis, ut speramus, propter pleraque bona opera valde magna, tecta sunt peccata, nimis fuit infamatus de venditione episcopatuum. Unde predictus papa VII Gregorius investituras episcopatuum eidem regi conabatur auferre.", Ibídem, p. 243.
[32] PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 29.
[33] Para una breve descripción del ataque a Roma y del secuestro del sumo pontífice (y de buena parte de la curia romana), véase: Jeffrey B. RUSSELL, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1965, pp. 150-151. Balderico menciona asimismo la oposición del pueblo romano al rey por esta osada acción: PAVLAC, *op. cit.*, p. 35.

antagonista. De hecho, cuando Balderico describa el enfrentamiento entre dicho monarca y el joven Albero en Metz, el rey será representado como un enemigo que planeará una estrategia similar a la utilizada ante el sumo pontífice: intentar capturar a su rival, aunque en este caso no para doblegarlo sino para asesinarlo.[34] Definidos así los contrincantes y sus estrategias, Balderico soltará su pluma para describir con detalle el enfrentamiento.

Curiosamente, se desarrolla como una lucha a través de subterfugios, disfraces y emboscadas, en las que Albero intenta escapar de los agentes del rey para llegar a Roma. En aquel viaje, el joven protagonista pretendía solicitar ante el Papado un interdicto para Metz,[35] que le permitiese generar caos en la diócesis y presionar así por la deposición de Adalberon. Tanto en el trayecto de ida como en el de vuelta, Balderico destacó los múltiples recursos de Albero para escapar de los servidores del rey, especialmente a través de sus disfraces y engaños. Así, se vistió como soldado imperial para escapar de otros soldados imperiales,[36] como mujer peregrina para

---

[34] Ibídem, p. 37.

[35] Un interdicto era una disposición que prohibía todos los servicios religiosos en un territorio, incluyendo los sacramentos. En general, generaban un gran caos en la región afectada. Ibídem, p. 36.

[36] Con cierto tono jocoso, Balderico menciona cómo en una ocasión en Estrasburgo, Albero, disfrazado de soldado regio, se dirigió a hablar con otros guardias enemigos y les preguntó si habían visto a "Albero, el demonio de Metz". El protagonista argumentó también, burlonamente, que el rey lo había enviado a buscar: "In episcopatu Argentinensi quadam vice, dum regalium insidias sibi sciret in via qua iturus erat preparatas, nec aliorsum iam declinare posset, clipeo et lancea et vestibus militaribus se adornans, forti sedens equo, per medium eorum ferebatur festinus, re-

escabullirse en la catedral de Metz y pronunciar el interdicto ante el pueblo;[37] como mendigo para infiltrarse en la comitiva real[38] e incluso engañó —al ser descubierto en Pisa— a unos marineros amenazándolos con una falsa reliquia, logrando así evitar que lo atacasen.[39]

Como puede verse en las situaciones descriptas Albero se topó en su viaje con numerosos y variados oponentes, desde soldados regios hasta marineros pisanos, pasando por el pueblo enfurecido de Metz e incluso por la mismísima reina. Sin embargo, Balderico intentó, en estos apartados, que la figura del enemigo se individualizase y se personalizara en el rey, en tanto dirigente y organizador del bando rival. Así lo señala, de hecho, cuando repite en tres ocasiones (dos de ellas al final de los párrafos en los que describe las persecuciones) que Albero debió lidiar con la furia regia y sortear numerosos peligros puestos allí por el monarca.[40]

---

quirens subito ab eis, si Alberonem Metensem diabolum transeuntem ibi vidissent. Rex enim ad capiendum illum subito misisset ipsum,", BALDERICO, *op. cit.*, p. 247.

37 PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 37.

38 En este episodio, el autor menciona que Albero logró, gracias a su disfraz de mendigo, descansar cerca de la mesa del rey sin ser descubierto, lo que le permitió escuchar buena parte de los planes de su enemigo. Ibídem, p. 38.

39 Ibídem, pp. 38-39.

40 Los tres pasajes en los que Balderico unifica el bando rival en torno a la figura del monarca son los siguientes: "Unde et regiae indignationis severissimos motus contra se incitavit,", "Consimili arte insidias regis multotiens evasit.", ambos en BALDERICO, *op. cit.*, p. 246, y "Sic mille artibus insidias regis eludere solebat.", Ibídem, p. 247.

Incluso aquellos actores colectivos que resultaban importantes en un contexto de elección episcopal, como por ejemplo el pueblo de la ciudad principal (en este caso el pueblo de Metz, es decir los *metenses*), fueron representados en la obra prácticamente como simples servidores del rey. De ellos, Balderico solo señala que apoyaron de manera incondicional a Adalberon y que se enfrentaron a Albero utilizando una estrategia similar a la del monarca: primero intentaron capturarlo y,[41] tras fallar, procuraron ahuyentarlo de la ciudad.[42] Asimismo, los ciudadanos de Metz no solo realizaron sus acciones bajo la égida del monarca germano, sino que también fueron representados como rivales de la "libertad de la Iglesia". Esto puede observarse, por ejemplo, cuando Balderico menciona que el futuro arzobispo, en su lucha por defender la libertad eclesiástica, estaba "solo" en aquella ciudad… en oposición a todos.[43]

Por lo visto hasta aquí, puede comprenderse la manera en la que estos rivales del joven Albero fueron transformados, a lo largo de la *Gesta Alberonis*, en enemigos. La estrategia narrativa utilizada por el autor con-

[41] Cuando Albero anunció el interdicto desde la catedral de Metz (*c.* 1116-1117), los ciudadanos locales fueron instigados por los servidores del obispo a perseguirlo y capturarlo. Montando un potente corcel, el protagonista logró escapar. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, pp. 36-37.

[42] De hecho, los ciudadanos de Metz destruyeron en dos ocasiones el hogar de Albero en la ciudad, obligándolo a buscar refugio en el castillo del conde de Mousson/Bar, Reinaldo. Ibídem, pp. 40-41.

[43] "Tunc enim dominus Albero, Metensis clericus, solus inter omnes, immo contra omnes Metenses…", BALDERICO, *op. cit.*, p. 246.

sistió en definir sus defectos morales en explícita contradicción con aquellas virtudes que él, en tanto individuo, pretendía resaltar de su protagonista.

Rivales incapaces. Una lucha por convertirse en arzobispo de Tréveris

Pese a las enormes dificultades y los numerosos rivales que debió enfrentar, Albero logró sobreponerse astutamente a cada uno de los desafíos impuestos por el monarca en Metz. Finalizados aquellos episodios —y reemplazado el oscuro Adalberon por Esteban de Bar (r. 1121-1163), un aliado de Albero—, Balderico se abocó a describir la elección de su protagonista como arzobispo de Tréveris. Este acontecimiento, que resultó complejo y plagado de vicisitudes e indecisiones (entre ellas las dudas del mismo Albero, quien no estaba convencido de dirigir una arquidiócesis tan problemática)[44], se entorpecería aún más por el accionar de un nuevo oponente: Ludwig de Ponte, el jefe de guardia de la ciudad.

Este personaje —un *ministerial* a cargo de la ciudad episcopal— había incrementado su poder y su influencia de manera excepcional en el pa-

44 Sobre los inconvenientes que enfrentó la arquidiócesis de Tréveris durante los siglos XI y XII, relacionados con las crecientes pretensiones de autonomía de los habitantes de sus burgos y con las ambiciones de los nobles laicos vecinos, véase: PAVLAC, “Excommunication and Territorial Politics in High Medieval Trier”, *art. cit.*, pp. 24-32.

sado,[45] llegando incluso a discutir (abiertamente y de igual a igual) las prerrogativas seculares de los arzobispos.[46] Según señala Balderico, el culpable de que aquel servidor hubiese alcanzado semejante poder fue un antecesor de Albero, el arzobispo Godofredo de Falmagne (r. 1124-1127). Este último fue presentado como un ejemplo de todo lo que no debía ser un dignatario episcopal en aquellos tiempos, es decir, un señor débil, despreocupado y que gustaba de dejar los asuntos seculares en manos de los laicos.[47]

La figura que sacó provecho de aquellos defectos fue Ludwig de Ponte, quien logró apartar paulatinamente a Godofredo de los asuntos públicos y lo obligó a refugiarse en el palacio. Mientras tanto, explica Balderico, el jefe de guardia atesoró para sí mismo y sus hombres las temporalidades episcopales.[48] Nuevamente, es posible ver aquí la preocupación del autor por las injerencias laicas en asuntos de la Iglesia, de manera similar a como

---

[45] Los *ministeriales* eran vasallos de condición servil —aunque con numerosas prerrogativas y responsabilidades— utilizados por distintos señores laicos y eclesiásticos de la Germania medieval. Los obispos y arzobispos del Imperio, mayoritariamente, los designaban como capitanes de las milicias episcopales y como jefes de guardia de las ciudades. Para una descripción de los mismos y, específicamente, de su condición legal, véase: Benjamin ARNOLD, *German Knighthood, 1050-1300*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 53-75. Sobre su uso por parte de los obispos germanos véase: Timothy REUTER (ed.), *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*, Hambledon Press, London, 1992, p. 86. En el caso analizado aquí, Balderico consideraba demasiado pretenciosas las ambiciones de Ludwig de hacerse cargo de la totalidad de los asuntos seculares del arzobispado.
[46] PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 48.
[47] Ibídem, p. 49.
[48] Ibídem, p. 49.

ocurrió con los reyes germanos. De hecho, Balderico reprodujo un breve discurso (que atribuyó a Ludwig) en el cual el jefe de guardia explicitaba sus pretensiones de encargarse de los ejércitos y las temporalidades episcopales, relegando el accionar de los arzobispos al manejo de los asuntos espirituales.[49]

Más allá de esta primera similitud entre el *ministerial* y los reyes germanos, existe otra característica que ambas figuras comparten en el relato, en tanto enemigos del protagonista: su notoria incapacidad para atraparlo y derrotarlo. En este sentido, si acaso los servidores de Enrique V fueron retratados como incapaces de capturar al joven Albero —ya que este los superaba en el arte del subterfugio—, también el jefe de guardia y sus hombres serán representados como incapaces de derrotar al arzobispo, quien siempre se anticipará a sus movimientos y los aventajará en su capacidad para encontrar aliados. Balderico describe, respecto de este episodio, tres situaciones específicas de enfrentamiento.

La primera de estas situaciones acontece, según el relato, entre los años 1131 y 1132, cuando el recientemente electo arzobispo Albero se disponía a entrar en Tréveris. Balderico señala que una vez conocida su designación, Ludwig (preocupado porque conocía muy bien su indomable personalidad) urdió una conspiración para asesinarlo en cuanto ingresase a la ciu-

[49] "Ad episcopum autem dicebat pertinere missas et ordinationes clericorum et consecrationes ecclesiarum celebrare; sui vero iuris dicebat esse, terram regere omniaque in episcopatu disponere et miliciam tenere", BALDERICO, *op. cit.*, p. 250.

dad. Aquel plan, sin embargo, fracasó, ya que el *ministerial* no tuvo en consideración los numerosos aliados con los que contaba Albero en la región. Así, es posible que los mismos clérigos de Tréveris que apoyaron al protagonista e impulsaron su elección (nombrados y reivindicados explícitamente por Balderico) le hubiesen advertido de la conspiración,[50] motivo por el cual decidió arribar a la cuidad acompañado de un gran número de soldados. Gracias a esta numerosa comitiva armada, el arzobispo logró frustrar el plan de los conspiradores.[51]

En la siguiente situación, el *ministerial* intentó acorralar a Albero de la misma manera en que lo había hecho con sus antecesores: apropiándose de los suministros provenientes de las temporalidades episcopales, con el objetivo de empobrecer al dignatario y limitar su capacidad de acción. Si bien esta estrategia le había resultado útil en el pasado,[52] de nada le valió

[50] El relato no menciona a las personas que le advirtieron de la conjura, sino que sencillamente alude a su descubrimiento ("Hac enim coniuratione comperta,..."). Ibídem, p. 250. De todas maneras, sí refiere los nombres de determinados sacerdotes que apoyaron a Albero, con la intención de reivindicar su accionar. Entre aquellas figuras reconocidas por Balderico, se encuentra el (por aquellos años) subdiácono Hillin de Falmagne, inmediato sucesor de Albero y arzobispo en ejercicio al momento de la escritura de la *Gesta Alberonis*. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century..., op. cit.*, p. 47. Entendemos esta mención por parte del autor como un recordatorio de cuáles fueron sus buenas acciones en el pasado (apoyar al bando que defendía la "libertad" de la Iglesia), para que las repitiese siendo ya dignatario.

[51] El autor tampoco señala el origen del numeroso contingente de hombres armados que lo acompañó. Ibídem, p. 50. Consideramos que el mismo pudo haberse obtenido de sus aliados laicos en la región, de manera similar a lo acontecido en Metz.

[52] Ibídem, p. 49.

para quebrar al protagonista de la *Gesta Alberonis*, quien, como deja en claro Balderico, ya había hecho preparativos con anterioridad para garantizarse ingresos en su nueva posición. En este sentido, Albero se anticipó a su enemigo solicitando al sumo pontífice que le permitiese mantener los ingresos de cargos ejercidos previamente en otras diócesis, con el fin de sortear el cerco de bienes que le aplicaría Ludwig.[53]

Aunque es cierto que en estas situaciones descriptas el foco pareciera estar puesto más en la astucia de Albero que en los problemas de su enemigo, consideramos que aquel fue representado por el autor como creativamente estático. Es decir, como alguien que continuó utilizando las mismas estrategias que le habían dado resultado en el pasado pese a que, como le enseñaban sus continuas derrotas, no estaban a la altura de su nuevo oponente. Allí radicaba, entonces, su incapacidad narrativa.

De hecho, en la tercera y última situación de enfrentamiento contra Ludwig, Albero optó por huir de la ciudad episcopal y refugiarse en el castillo de Pfalzel, que él mismo había mandado a reconstruir. Desde allí, utilizó a sus hombres para recuperar cada una de las fuentes de ingreso del arzobispado, buscando ser él quien cercara y empobreciera a su enemigo. Ante semejante audacia, el jefe de guardia no tuvo reacción alguna, y mantuvo su decisión de hacerse fuerte en un palacio episcopal cada vez más vacío y pobre. Al poco tiempo, debió rendirse ante el arzobispo.[54]

---

53 Ibídem, p. 51.
54 Ibídem, pp. 51-52.

La incapacidad de las figuras enemigas, entonces, se construyó narrativamente contrastando su quietud y su falta de conocimiento con la figura de un protagonista que conocía a sus rivales y los anticipaba. Así como los servidores del rey Enrique V quedaron en ridículo por no poder prever las múltiples apariencias que podía tomar Albero a través de sus disfraces, el *ministerial* Ludwig y sus hombres no comprendieron jamás la gran cantidad de aliados con los que contaba el protagonista en la arquidiócesis. Gracias a estos servidores y compañeros, el arzobispo pudo estar enterado de todos los planes enemigos y actuar en consecuencia (y con apoyo) para desbaratarlos.

Rivales arteros y traidores. Una lucha por consolidar y extender el poder del arzobispado

Una vez relatada la consolidación de Albero al frente de la arquidiócesis, la narración de Balderico amplió su escala para describir nuevos conflictos cuya magnitud y violencia superarían notoriamente lo relatado hasta entonces.[55] Así, cuando el flamante arzobispo decidió lanzarse hacia la afirmación y expansión regional de Tréveris, dos nuevos rivales laicos se cruzarían en su camino: Enrique IV "el ciego" (1113 - †1196), conde de Luxemburgo y

[55] De hecho, el autor advierte que los importantes acontecimientos que relatará a partir de ese momento requerirán, para su descripción, de un poeta de la talla de Homero. Tras realizar aquella advertencia, ruega estar a la altura de tal desafío. Ibídem, pp. 56-57.

Namur,[56] y Germán de Stahleck (?- †1156), conde palatino del Rin.[57] Si bien ambos enemigos compartirán en el relato algunas características con los anteriores (como su deseo por intervenir en los asuntos del arzobispado y su incapacidad para anticiparse a los movimientos de Albero), el aspecto que más resaltará el autor en sus figuras será su accionar artero y su facilidad para romper sus juramentos. Así, ambos condes serán retratados principalmente como traidores.

En lo que respecta a la figura del conde de Luxemburgo y Namur, es importante señalar que Enrique IV fue un noble sumamente activo en la región durante el siglo XII. Una vez que logró unificar en su persona los mandos de ambos condados (en el año 1139), se propuso de allí en más expandir sus territorios a expensas, principalmente, de dos de sus vecinos: el obispado de Lieja y el arzobispado de Tréveris.[58] Si bien ambos intentos acabaron en derrotas, sus pretensiones conquistadoras y la ferocidad de los

---

[56] Una excelente biografía sobre este personaje (que además resulta de gran utilidad para reconstruir los acontecimientos de Lotaringia durante el siglo XII) puede verse en: Felix ROUSSEAU, *Henri l'Aveugle, Comte de Namur et de Luxembourg (1136-1196)*, Presses universitaires de Liège, Liège, 1921. Consultado online el 11 de mayo de 2017 en URL: http://books.openedition.org/pulg/1161.

[57] La figura de los condes palatinos (existentes en al menos cuatro regiones de la Germania medieval: Lotaringia, Swabia, Sajonia y Baviera) fue tradicionalmente caracterizada por su cercanía con los monarcas, y en ocasiones eran vistos —pese a su título nobiliario— como funcionarios públicos. En Lotaringia, el señor del palatinado era llamado conde palatino del Rin, y más allá de poseer tierras y ambiciones propias, actuó (en numerosas ocasiones) como un agente regio. Benjamin ARNOLD, *Princes and Territories in Medieval Germany*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 125-126.

[58] John A. GADE, *Luxemburg in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 1951, pp. 87-89.

enfrentamientos que provocó influenciaron en la visión que Balderico tuvo sobre él.

Así, el conflicto entre este conde y Albero se desató —según nos indica el autor— cuando el primero intervino, sorpresivamente, en una antigua disputa que tenía el arzobispo con los monjes de la abadía de San Maximino, ubicada en las afueras de Tréveris. Dicha abadía era considerada por el dignatario como parte de las posesiones de la arquidiócesis, pretensión que chocaba con las aspiraciones de autonomía de sus monjes (a quienes Balderico acusó, entre otras cosas, de vivir demasiado bien)[59]. Si bien Albero consiguió —tras una larga disputa política y legal— la cesión de la misma por parte del rey germano Conrado III,[60] los monjes no aceptaron esta decisión y pidieron ayuda al *advocatus* de la abadía: el conde de Luxemburgo Enrique IV.[61]

---

[59] "Monachi, qui tunc temporis in ecclesia predicta valde enormiter vixerant…", BALDERICO, *op. cit.*, p. 252. Asimismo, los acusó de entregar todas sus riquezas al conde Enrique IV, a cambio de que este interviniese a su favor.

[60] La abadía de San Maximino era, en aquel entonces, una posesión regia. Albero de Montreuil aprovechó su cercanía con el recientemente electo rey Conrado III (1093 - †1152), a quien había apoyado en su elección, para que este le cediese en el año 1139 los derechos sobre la abadía. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…*, *op. cit.*, p. 56.

[61] El *advocatus* era una figura laica asociada a la defensa de los intereses seculares de diversas entidades religiosas. En situaciones de conflicto podían llegar a dirigir los contingentes armados de las abadías o los monasterios, o intervenir con sus propias huestes para defenderlas. Susan WOOD, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 328-329.

Según señala Balderico, a partir de aquel llamado el conde decidió —sin ningún tipo de advertencia previa— atacar la ciudad de Tréveris con mil quinientos caballeros. Peor aún, el autor destaca que dicho ataque se realizó en ausencia del arzobispo, quien se encontraba en la corte regia al momento de la agresión.[62] La realización de un ataque sorpresivo y artero (por la ausencia del líder secular y espiritual de la ciudad), en defensa de unos monjes que vivían de forma ostentosa, perpetrado además por una figura que —en tanto *advocatus* de una abadía dependiente del arzobispado— debía prestar fidelidad al arzobispo, son todos hechos que al ser mencionados de manera explícita construyen narrativamente la figura de un rival traicionero.

Como si no bastara aún con la mención de estos aspectos, Balderico refuerza esta visión al reproducir las palabras de uno de los pocos defensores que se encontraban en Tréveris al momento del ataque, el conde Federico de Vianden (r. 1124-1152). Según relata el autor, Federico se encontró con Enrique IV y le advirtió que, de realizar aquella agresión sin haber renunciado al vínculo de vasallaje que lo unía a Albero —considerando además que la ciudad estaba indefensa y su principal líder en la corte regia—, estaría cometiendo una ofensa tanto contra su señor como contra la figura del rey.[63] El hecho de que, después de escuchar esta advertencia, Balderico relatase cómo el conde de Luxemburgo desistió de atacar la ciudad (aunque saqueó el territorio circundante), da cuenta de que el autor de la *Gesta Al-*

[62] PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century…, op. cit.*, p. 59.
[63] Ibídem, p. 59.

beronis la consideraba plausible. El accionar del conde Enrique IV era entonces, para él, moralmente reprochable y merecedora de castigo.

Una construcción similar se observa en la figura del último enemigo que debió enfrentar, ya anciano, Albero: el conde Palatino del Rin, Germán de Stahleck. Según explica Balderico, esta disputa se originó en las intenciones de Germán —nombrado señor del Palatinado en el año 1142 por el rey Conrado III— de avanzar sobre las tierras de otro pretendiente al título, Otón de Rheineck. Este último, al ser derrotado y perder el castillo de Treis (ubicado al noreste de Tréveris, no tan lejano a la ciudad), solicitó ayuda a Albero, otorgándole a cambio la mayoría de sus posesiones y ofreciéndose como su vasallo.[64]

Cuando el arzobispo decidió, en el año 1148, responder al llamado de su ahora flamante servidor, movilizó a sus hombres para poner bajo sitio la fortaleza de Treis. En respuesta, el conde palatino reunió a sus huestes y marchó a liberarla, con lo cual ambos personajes se cruzaron en el campo de batalla.[65] Lo destacable de este enfrentamiento es que Balderico ubicó al rival laico del lado de la traición. Su herramienta narrativa para ello fue la misma que había utilizado con el conde de Luxemburgo: la reproducción del discurso de uno de sus personajes en el cual se criticaba moralmente al rival. En este caso, el discurso evocado fue aquel que Albero brindó a sus hombres antes del combate.

---

[64] Ibídem, p. 66.
[65] *Idem*.

En dicha arenga, el autor describió cómo el arzobispo les enseñó su cruz —en la cual portaba algunas reliquias del arzobispado— mencionando que, frente a ella y en nombre de Cristo, el conde Germán le había jurado lealtad en el pasado prometiéndole que no lo atacaría jamás.[66] Por lo tanto, si aquel laico que había jurado fidelidad a Albero en nombre del Señor había incumplido su palabra, también en nombre de Cristo y con su ayuda, el arzobispo y sus hombres lo castigarían. Tras realizar aquella fulminante acusación, el prelado ofreció una confesión general para todos sus soldados, luego perdonó sus pecados y los caracterizó como *sanctae defensores ecclesiae*,[67] motivando sus corazones tan intensamente que —según relata Balderico— el conde rival no se atrevió a enfrentarlos.[68] Derrotado de antemano, sin siquiera haber derramado una gota de sangre, el señor del Palatinado debió pedir por la paz y aceptar su capitulación.

Así finalizó, con otra contundente victoria, el último combate de Albero en la *Gesta Alberonis*. En sus dos últimas batallas debió batirse contra rivales caracterizados por el autor de la obra como traidores, en el sentido que Adalbert Dessau le asigna al término para la época medieval: es decir, como aquellos que rompen de manera artera sus vínculos de vasallaje.[69] En el caso del conde palatino, una figura que oficiaba de representante de los

---

[66] Ibídem, pp. 67-68.
[67] BALDERICO, *op. cit.* p. 256.
[68] Ibídem, p. 68.
[69] Adalbert DESSAU, "L'idée de la trahison au moyen âge et son rôle dans la motivation de quelques chansons de geste", *Cahiers de civilisation médiévale*, 3 (1960), p. 23.

monarcas germanos en la región, su traición se vio potenciada por la promesa previa de lealtad ante la cruz y ante Cristo, lo cual legitimó —a los ojos de Balderico— aún más la posición de Albero.

Conclusión: rivales derrotables. La lucha de Balderico

Por lo visto hasta aquí, puede comprenderse que la construcción de la rivalidad en la *Gesta Alberonis* se realizó sobre la base de una estrecha relación entre el protagonista de la obra y sus oponentes. Ambas figuras se precisaron para desarrollar el lugar narrativo que ocuparon en la trama, ya que Albero no hubiese podido presentarse como un modelo a imitar si no se hubiese relatado en el escrito su enfrentamiento con otros modelos moralmente opuestos.

Es esta oposición moral la que fundamenta la última de las características narrativas de los oponentes del arzobispo: su representación como rivales pasibles de ser derrotados. En este sentido, la ambición de estos enemigos por intervenir en asuntos que Balderico consideraba exclusivos de la Iglesia, constituye una primera característica que los opone moralmente a los defensores de la "libertad" eclesiástica y, al mismo tiempo, condiciona su devenir en la trama. Este condicionamiento se explica por el hecho de que, en un relato que buscaba brindar (al joven clero) el ejemplo de un arzobispo triunfador, los enemigos que este dignatario enfrentase no tenían ninguna posibilidad narrativa de obtener la victoria.

De hecho, estos oponentes fueron reconstruidos en el relato como un contraejemplo que permitía explicar por qué el protagonista había triunfado. Una vez desarrollada —en los primeros apartados— la oposición primigenia entre detractores y defensores de la Iglesia (y que era, por lo visto en su escrito, el principal parámetro a través del cual Balderico diferenciaba los bandos políticos de su entorno), el autor se abocó durante el resto de la obra a describir aquellas torpezas y bajezas morales (incapacidad, pasividad y facilidad para la traición) que, desde su perspectiva, reconvertían en enemigos narrativamente derrotables a aquellos rivales que el protagonista de su obra había enfrentado.

Pero lo que es más importante aún es que Balderico utilizó su escrito también como una herramienta de lucha política, a través de la cual advertía a los sucesores de su protagonista los peligros de tomar decisiones que, consideraba, habían traído numerosos problemas en el pasado. Así sucedió, por ejemplo, cuando describió con gran detalle las debilidades del arzobispo Godofredo, con la intención de que los dignatarios de su época no entregasen el manejo de los asuntos seculares a los laicos. Pero también lo hizo cuando resaltó, explícitamente, la inexpugnable posición de uno de los castillos que Albero arrebató al conde de Luxemburgo y Namur, llamado Manderscheid.[70] Como señaló Felix Rousseau, la exaltación en el escrito de la impenetrable posición natural de aquel castillo, no era más que una forma

[70] De este castillo, Balderico escribe: "Mandersceat castrum, natura loci munitissimum…", BALDERICO, *op. cit.*, p. 253. Luego, aclara específicamente que fue ocupado y retenido por el arzobispo Albero.

de advertir al arzobispo Hillin (sucesor de Albero) el peligro que representaba su decisión de devolvérselo —como una manera de buscar la paz— al conde Enrique IV.[71]

La posición política, los intereses y los juicios de valor de Balderico, consideramos, pueden ser observados a través de estas caracterizaciones. Este autor no solo escribió sobre los rivales que Albero enfrentó durante la primera mitad del siglo XII, sino que los reconstruyó literariamente como antagonistas de los principales valores que su obra buscaba transmitir. Doblemente enfrentados, doblemente derrotados, los oponentes de Albero fueron reconstruidos para ser, también, los enemigos de Balderico.

[71] ROUSSEAU, *op. cit.*, pp. 55-56.

SOLO CORPORE, NON ANIMO: LA MALICIA DE ADELA DE HAMALAND SEGÚN ALPERT DE METZ

María Victoria Valdata

Universidad de Buenos Aires

mv.valdata@gmail.com

Acerca del autor y su obra

Alpert de Metz[1] (†1024), monje y cronista benedictino cuyo año de nacimiento se desconoce, nació y vivió su infancia en la diócesis de Utrecht. A edad desconocida, dejó atrás su ciudad natal con la determinación de convertirse en monje del monasterio de San Sinforiano ubicado en Metz, decisión que estuvo ligada a la llegada de Dietrich I al obispado de dicha de ciudad en 964. Metz fue un importante centro de producción literaria —especialmente centrada en monjes y obispos—, clima intelectual del que Alpert se nutrió. Debido a que tanto él como uno de sus otros dos hermanos siguieron una formación religiosa fuera de los confines de su ciudad natal, se presume que la familia gozaba de una buena posición.[2] A grandes térmi-

[1] A lo largo de este artículo se hace referencia a literatura que aporta datos biográficos de Alpert de Metz. Asimismo se puede consultar: Franz Josef WORSTBROCK, "Alpert von Metz", *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon,* vol. 1-13, Berlin/New York, De Gruyter, 1978.

[2] El hermano de Alpert fue Immo, diácono de Worms, parte del séquito del reconocido obispo Burchard, y luego miembro del servicio al rey Cornado II (1024-1039). Pijnacker HORDIJK en su "*Einleitung*" en ALPERTUS METTENSIS, *De diversitate*

nos podemos circunscribir la figura de este clérigo dentro de la dinastía Liudolfinger,[3] período durante el cual la Iglesia constituyó un eje gravitacional de la vida política y social. Esto responde al hecho de que los, *a posteriori,* llamados reyes "otónidas" configuraron un sistema de capilla imperial (Reichskirchensystem o Hofkapelle)[4], que reunía a clérigos formados en escuelas catedralicias para el servicio del rey: "*Als am Ende des 10. Jahrhunderts die ottonischen Könige zudem dazu übergingen, freiwerdende Grafschaften in die Hände von Bischöfen zu geben, erreichte die Zusammenarbeit von Königtum und Kirche ihre größte Dichte*"[5].

Dentro de las obras más importantes de Alpert de Metz (al menos, las que han llegado hasta nosotros) encontramos una breve historia del pontificado de Dietrich I de Metz, *De episcopis Mettensibus Libellus* (1010) y *De diversitate temporum libri II*. Esta última se encuentra ubicada fuera de los parámetros de las tradicionales *gestae* y *vitae,* puesto que no centra

---

temporum und De Theodorico I, episcopo Mettensi, Leiden, A. W. Sijthoff, 1908, 1ª ed., p. XVII.

[3] Esta familia reinó al este del Rin entre los años 919 y 1024, y fue más conocida bajo el nombre de dinastía otónida en pos de sus regentes Otón I, Otón II y Otón III. El predominio de este linaje en la Germania del siglo X y principios del siglo XI es analizado por Gerd ALTHOFF, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 2013, entre otros.

[4] Para un mejor acercamiento a la capilla imperial, consultar: Josef FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige. II. Teil, Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche,* Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Stuttgart, Anton Hiersemann, 16/II, 1966.

[5] ALTHOFF, *Die Ottonen…, op. cit.*, p. 234. "Cuando al final de siglo X los reyes otónidas comenzaron a dar a los obispos condados vacantes, la colaboración entre la monarquía y la Iglesia alcanzó su mayor densidad".

su relato en la vida de una sola persona ni en las hazañas de grandes héroes, sino que por el contrario apela a personajes cuyas acciones son poco dignas de ser emuladas.[6] En este sentido, podemos inferir que Alpert escribió su obra con fines didácticos, es decir, para exponer el correcto proceder de los miembros de la sociedad del período pero más aún sus conductas desatinadas. Fue escrita entre los años 1021 y 1024, durante el reinado del emperador otónida Enrique II, y se compone de dos libros. Ya que reúne algunos de los *affaires* más relevantes ocurridos en la zona de Lotaringia[7] a comienzos del siglo XI, resulta una fuente esencial para quien desee adentrarse en la historia de dicha convulsionada región. Si bien Alpert residió en Metz buena parte de su vida, siempre se mantuvo al tanto de lo que ocurría más al norte, en la zona de Utrecht, lo que le permitió componer luego dicho texto. Sin embargo, se estima que tanto la obra sobre Dietrich I como *De diversitate* fueron escritas o finalizadas una vez que abandonó Metz.[8] De esta manera lo deja entrever P. Hordijk, quien hace hincapié en el afecto del monje por su ciudad de origen:

> "*Muss man doch, meine ich, durch den Inhalt des Buches De diversitate temporum zu der Beobachtung kommen, dass*

---

[6] David BACHRACH (trad.), *Warfare and Politics in Medieval Germany, ca. 1000. On the Variety of Our Times by Alpert of Metz,* Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2012, p. XXVIII.
[7] Esta zona, que estaba dividida en Alta y Baja Lotaringia según su ubicación respecto del Rin, formaba parte del imperio germano. Sin embargo, constituía un punto de reiterados conflictos entre este y el reino franco.
[8] BACHRACH, *Warfare and Politics in Medieval Germany..., op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

> *dieses Buch nicht nur innerhalb der Utrechter Bistumsgrenzen geschrieben worden ist, – eine Tatsache, die von niemandem geläugnet wird, – sondern auch dass es nur von einem Autor herrühren kann, der dort mit Liebe und Seele zu Hause war*"[9].

Por nombrar solo algunos tópicos, *De diversitate temporum* trata temas como la larga disputa entre los condes Balderico de Drente (†1021) y Wichmann de Vreden (†1016), los asaltos a la ciudad de Tiel y sus mercaderes, la batalla de Vlaardingen, la carrera del obispo Ansfrid de Utrecht, y la conversión al judaísmo por parte del clérigo cristiano Wecilinus.

A nuestro entender, uno de estos hechos cobra particular relevancia, debido a que atraviesa las dos partes que componen *De diversitate*: el enfrentamiento entre los condes Balderico y Wichmann. El libro I comienza con una breve presentación de dichos hombres, lo que luego es retomado y analizado con mayor profundidad en el libro II. Dicha contienda posee dos aristas. Por un lado, como explica Bachrach, el ascenso al trono de Enrique II convulsionó el contexto político-imperial de Lotaringia generando una revuelta liderada por los condes luxemburgueses Ezzo y Hezelin, quienes gozaron de poder y prestigio durante el reinado de Otón III, pero que no se beneficiaron de igual manera con el nuevo rey. Así, mientras que Balderico

---

[9] HORDIJK, "*Einleitung*", *op. cit.*, p. XVI. "Sin embargo, se debe, opino yo, llegar a la observación a través del contenido del libro *De diversitate temporum*, que este libro no solo ha sido escrito dentro las fronteras de la diócesis de Utrecht —un hecho que no es negado por nadie— sino también que solo puede resultar de un autor que allí con amor y alma en casa estuvo".

formó parte de este bando, Wichmann fue un leal partidario de Enrique II.[10] Y por el otro lado, estos poderosos hombres también compitieron por la posesión de un condado, tema que será ampliado más adelante. Consecuentemente, podríamos establecer que de esta querella relatada en detalle por Alpert se desprende el tema nodal del cual nos valdremos en el presente trabajo, es decir, el fuerte antagonismo entre la condesa Adela de Hamaland (†1028) y la abadesa Liutgard de Elten (†996). Entre estas dos hermanas existió una rivalidad de dimensiones colosales, cuyos motivos serán pormenorizados a continuación. En especial, la figura de Adela resulta de gran importancia ya que es la que prefigura nuestro análisis. Proponemos que Alpert de Metz construyó, algunas veces de manera sutil y otras tantas sin tapujos, una imagen siniestra de dicha mujer, quien —entre otras de sus muchas perversiones— planeó las muertes de su propia hermana Liutgard y del conde Wichmann de Vreden. Además, adhiriendo a lo propuesto por D. Bachrach, consideramos que el escritor de *De diversitate* se ocupó de describir la nefasta personalidad de Adela al comienzo de su relato,[11] puesto que tras el mencionado fratricidio, Adela contrajo matrimonio con Balderico, le impuso a este su infame voluntad, y se desencadenaron así los futuros ataques contra el conde Wichamnn y el rey Enrique II.[12]

---

[10] BACHRACH, *Warfare and Politics in Medieval Germany…, op. cit.*, pp. XXIII y XXIV.

[11] Esto es en el apartado 1.2, que recibe el título de "De castello Adelae incenso, et ejusdem moribus".

[12] BACHRACH, *op. cit.*, p. XXIV.

La maldad tiene forma de mujer

Para comenzar a ilustrar la malicia que —según Alpert— poseía Adela, podemos hacer alusión al discurso de esta a su esposo, a raíz del cual el autor de *De diversitate* establece una analogía entre esta pareja y Jezabel y Acab.[13] La historia de estos dos personajes bíblicos reza brevemente lo siguiente: cuando la princesa sidonia Jezabel llegó a Israel para contraer matrimonio con el rey Acab, trajo consigo sus dioses forasteros y creencias, al tiempo que rechazó a Jehová (el dios de su esposo y su pueblo). Esto tuvo efecto en el rey Acab, quien casi inmediatamente construyó un santuario para Baal en la capital de Samaria. En relación a esto, la Biblia cuenta que Acab hizo más para provocar a Dios que todos los reyes anteriores a él.[14] Al establecer este paralelismo entre lo ocurrido con la bíblica pareja y Adela y Balderico, entendemos que para Alpert Adela era una "moderna" Jezabel, que llevó a su marido por el camino de la destrucción, convirtiéndolo en un ser odiado por todos. Así, queda en evidencia el nivel de atrocidad que implicó para Alpert la aparición de esta mujer en el entramado social y político de Lotaringia. En parte, creemos que esto se debió al hecho de que al atacar

---

[13] "… et sicut Hiezabel Achab, ita et ista hunc ad flagitia semper concitavit, dans ei consilia, quibus ad perniciem suam uteretur, donec abhominabilis et odiosus omnibus fieret". ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri II*, en Georg Heinrich PERTZ (ed.), Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum, IV, Stuttgart, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1841, p. 711.

[14] III Rg 16:3. URL: https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/bibletexts/Vulgata/Vulgata_10_Regis_III_et_IV.pdf, consultado el 20 de enero de 2017.

a su hermana abadesa, el conflicto trascendió los límites personales y devino en una confrontación contra la institución eclesiástica y sus valores.

Ahora bien, debemos detenernos en el conflicto entre los condes Balderico y Wichmann para esclarecer un poco más el panorama, ya que aquí —a ojos de Alpert— vuelve a asomar la vil figura de Adela. La disputa fue de larga data y, como explicó el monje en uno de los capítulos de su obra, su origen debe rastrearse en la sucesión de un condado, al que tanto Balderico como Wichmann eran factibles candidatos:

> "*Da Gottfried nur einen schwachsinnigen Sohn hatte, hegte Balderich die Hoffnung, dem Oheim in dieser Grafschaft zu folgen, sah sich aber in seiner Erwartung getäuscht, als Gottfried eine Tochter dem sächsischen Grafen Wichmann vermählte, einem Verwandten der Billung'schen Herzogshäuser, der mit der unmittelbar an das Attuarierland grenzenden Grafschaft Hamaland auf dem rechten Rheinufer belehnt war. Dieser Wichmann sollte die Stütze von Gottfrieds schwachem Sohne werden und bewährte sich als solche, als der Vater bald darauf starb. Seitdem entbrannte die wildeste Fehde zwischen Balderich und Wichmann*"[15].

---

[15] Wilhelm von GIESEBRECHT, "Adela", en Allgemeine Deutsche Biographie 1 (1875), S. 49-50 [Online-Version], URL: https://www.deutsche-biographie.de/gnd123798566.html#adbcontent, consultado el 25 de enero de 2017. "Dado que Gottfried sólo tenía un hijo débil mental, Balderich acarició la esperanza de suceder a su tío en este condado, pero se vio engañado en su expectativa cuando Gottfried casó a una de sus hijas con el conde sajón Wichmann, un pariente de las casas ducales Billung'schen, quien fue investido con el inmediatamente adyacente condado de Hamaland en la orilla derecha del Rin. Este Wichmann debió ser el apoyo del débil hijo de Gottfried y fue probado como tal cuando el padre murió poco después. Desde entonces se encendió la feroz pelea entre Balderich y Wichmann".

Si bien el devenir del conflicto entre ambos condes es narrado por Alpert a lo largo de su escrito, carece de importancia para nuestro trabajo. En cambio, resulta más propicio analizar directamente la culminación de la disputa, es decir, aquellos sucesos que llevaron a la muerte de Wichmann. Según Alpert de Metz y otros coetáneos como Thietmar de Merseburg, fue Adela la autora intelectual del asesinato de Wichmann. Siguiendo a T. Fischer, ambos cronistas fueron testigos estelares de la muerte del conde de Vreden y vieron en esta mujer a la culpable principal de dicho crimen.[16] El asesinato fue reportado por el obispo merseburgense en su famosa Crónica consagrada a reyes sajones y obispos, redactada entre 1012 y el año de su muerte 1018.[17] Así lo escribió:

> "*Insuper Wigmannus comes utilis in omnibus patriae ortatu secundae Herodiadis miserabiliter servile presumption corruit. Sed unde hoc evenerit, lugubri sermone aperiam. Inter predictum et comitem Baldricum longa fuit contentio, quae Baldricum sepe in prelio devictum mutuo in tantum humiliavit, ut*

[16] Thorsten FISCHER, "Probleme um Adela und Balderich – Zur Geschichte eines niederrheinischen Grafenpaares um 1000", en Thomas SCHLIP y Uwe LUDWIG, *Mittelalter an Rhein und Maas*, Münster/New York/München/Berlin, Waxmann Verlag, 2004, p. 101.

[17] La Crónica de Thietmar, como explica A. V. Neyra, es la fuente principal para las investigaciones centradas en el periodo otónida. Para una mejor aproximación, consultar: Andrea Vanina NEYRA, "La Crónica de Thietmar de Merseburg: una fuente para el estudio de las relaciones entre el Imperio y el mundo eslavo", en Andrea V. NEYRA y Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, Vol. 3, 2012, pp. 63-81. Particularmente, hacemos mención de esta bibliografía debido a que se encuentra en castellano.

inter caeteros primates cum magno versaretur dedecore. Omnem suimet prosperitatem Wigmannus equo ferens animos et divine asscribens clementie pacis federe discordiam diu insanientem sedare meditatur et hostem amicabili peticione ad domum suam vocans convivio et munere accepto placat. Et ab eodem ad confirmandum inceptae dilectionis vinculum invitatur, insibilante hoc per uxorem suam antiquo serpente, ut, qui per vim numquam capi potuit, dolosi saltim retibus ingenii vinceretur. Tunc conivebat laudanda simplicitas herilis animi, quod poposcerat simulata equitas fallentis amici. Inprimis optime suscipitur et ilico infecta veneno potione turbatur. Post hoc nimio dolore protinus ingravescente sequentem ibi vix exspectabat diem; et ut bene remuneratus et caritative salutatus abiit, militibus suis ibidem dolose tardatis a quodam servo furtive prosternitur, presente eiusdem seniore Baldrico et hoc nullatenus ulciscente. Tunc unus ex suis comitibus, ut nefandi sceleris auctorem occidit, mox interfectus oppetiit"[18].

La tregua acordada entre Wichmann y Balderico, seguida por el traicionero plan concebido por Adela que desembocó en el asesinato de Wichmann, son descriptos de manera muy similar por Alpert de Metz en *De diversitate temporum*:

"*Post multa colloquia transierunt undecim cum Baldrico et totidem cum Wicmanno, iuramento, inter ipsos habituram pacem et fidem et dilectionem, summa alacritate omnium se obligaverunt. Quod ut factum est, satis fida amicitia sine ulla suspicione, ut quibusdam videbatur, postea usi sunt. Set cum procederet iam non multum spacium temporis, scilicet nondum*

[18] *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, en Ioh. M. Lappenbergii (ed.), Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaiae Historicis recusi, VI, Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1889, pp. 221-222.

peracto anno, Wicmannus ad convivium Baldricum invitavit. Quo peracto et amplissimis donis oblatis et benigne his susceptis, dimisit eum et cum abeunte comitatus est. Quibus euntibus, Baldricus postulavit Wicmannum, ut vicem illi rependeret, ad domum suam veniret, epulasque sibi decent apparatu exibere liceret. Atque primum renitebatur; set cum tantam amicitiam et dilectionem inter eos conflatam recoleret, ut nefas putaret, si non voluntati eius adqui esceret, suis militibus dissuadentibus et quasi iam casum eius divinantibus, tamen annuit, et deducentem subsecutus est. Et cum iam ante introitum castelli nomine Upladii venissent, Wicmannusconversus dixit ad alterum: Ecce contr voluntatem meorum militum hoc castellum ingredior, in eo quid mihi sit event-urum ignorans, set Deo et vestrae fidei me medium interpono.m [...] *Uxorque Baldrici solo corpore, non animo, procedens, plurimis verbis, ut mos est adulantium, illum suscepit. Sane quidem pene in singulis sententiis contra eam bellum suscipere videor, dum invitus, quae de illa referuntur, necessario ordine exponere cogor. Illa, statim ut ingressus est, de morte hominis tractare coepit, et primum venenis extinguere temptavit. Set cum hoc nihil se proficere animadvertit, insciente marito, consilio cum duobus inito, uno ex militibus et altero a servo ipsius, perditis hominibus, promissione firmata, datis dextris, ut eum quomodocumque interficerent, obtinuit [...] Set cum non longius miliario ab oppido progrede rentur, et Wicmannus cum uno de sua re familiari secum agenti paululum praecederet, et sui ante eum per agrum sparsi, nullam opinionem timoris habentes, praecessissent, illi nefarii homines de improviso eum adgressi subito interficiunt, et rapido cursu se inde proripiunt. Cumque concursus fieret, et alius alium, quidnam tumultus significaret, clamosis vocibus percontaretur, et nemo quicquam certi, nondum re cognita, respondere potuisset, tandem caede conperta, et cadaver sanguine conspersum iuxta viam iacens cernerent, clamore et planctu magno sublato hoc scelus unanimiter in Baldricum conferebant; tale eius et consilium et fidem esse. Et quamvis*

innocens huius consilii esset, nullus tamen ex omnibus ad hoc adduci potuit, ut illum culpa non teneri arbitraretur; ita propter maliciam uxoris in odium eius omnium fama consentiens erat. Baldricus vero ut audivit comitem esse occisum, animo consternebatur, lacrimis et multis gemitibus deflens interitum viri; et metuens ne contra se ex recenti dolore tumultus excitaretur, celeriter se recipit in opidum"[19].

El relato de Alpert es más extenso y preciso que el de Thietmar, debido a que pone el foco de atención en Adela, quien está "solo con su cuerpo, no su espíritu". Pero, como dijimos, coincide con aquel en los hechos principales, a saber: Wichmann y Balderico acuerdan el cese de hostilidades y la consecuente paz. Al tiempo, el primero invita al otro a participar de un banquete y, en orden de reforzar el trato, Balderico retribuye la invitación. En este punto Adela entra en escena al tratar de matar al conde con veneno. Cuando no lo logra, le encomienda a un sirviente llevar adelante el asesinato una vez que el conde abandone el castillo; así, Wichmann muere en el año 1016. De este modo, tanto la Crónica de Thietmar como *De diversitate temporum*, ambas reconocidas fuentes del período, confirman la culpabilidad de Adela en la muerte del conde de Vreden. Por su parte, la narración de Alpert arroja mayor luz sobre lo sucedido a continuación, al indicar que gracias a la maldad de Adela todos consideraron responsable del feroz ataque a Balderico.[20] Por otro lado, un elemento llamativo a tener en cuenta es que, en las líneas citadas más arriba, Alpert admite, muy a su pesar, que parece ata-

[19] ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri II, op. cit.,* p. 715.
[20] El cronista añade que al enterarse de la muerte de su antiguo rival, Balderico rompió en llanto.

car a Adela en cada frase que escribe, y este es el único momento en que se sincera con respecto a su aversión hacia ella.

En efecto, el especial encono que el monje benedictino deja entrever en cada palabra que arroja sobre Adela es la punta de un ovillo a desenmarañar. Uno de los motivos podemos hallarlo en la conexión personal entre ambos, en términos geográficos. Como mencionamos al comienzo, Alpert creció en la región de Utrecht —cercana al condado de Hamaland— con la cual se mantuvo conectado luego de trasladarse a Metz y a la que le debía gran estima. El padre de Adela y Liutgard, Wichmann de Hamaland, fue un noble devenido en conde y poseedor de extensas propiedades. Las muertes de su esposa, Liutgard de Flandes, en el año 962 y de su único hijo en 968, dejaron por demás conmocionado al viejo conde, quien decidió fundar un convento de mujeres en Elten y convertir a su hija mayor Liutgard en su abadesa. A raíz de esta decisión, se sucedieron una serie de episodios que enfrentaron a las hermanas. El motivo, claro está, giró en torno a la herencia de las tierras, ya que su padre dotó el convento con una gran parte de su patrimonio. Tan es así que tras la muerte del conde, Adela reclamó que se le devolviera parte de los bienes cedidos. Por añadidura, en 968 Liutgard se convirtió en abadesa y entregó todo su patrimonio heredado a la iglesia de Elten.[21] En referencia a este tema, Fischer explica que la falta de aprobación

[21] Edith ENNEN, *Frauen im Mittelalter*, München, Verlag C.H. Beck, 1999, pp. 81-82. El conflicto se resolvió en la asamblea imperial de Nijmegen de 996, convocada por el emperador Otón III. Para analizar en profundidad la lucha por las tierras de Elten y la resolución del conflicto, consúltese: Friedrich Wilhem OEDIGER, “Adelas

de la segunda hija de Wichmann sobre la extensa donación al convento devino, tras su muerte, en una compleja querella entre las hermanas, que incluyó el incendio de la fortificación de Adela a manos de su futuro esposo que hasta entonces se encontraba en el bando opuesto al de su hermana.[22] Ante el fracaso para revertir esta situación, relata Alpert, Adela comenzó a planear el asesinato de su hermana con veneno (de la misma manera que en 1016 trató de matar a Wichmann). Luego de su muerte en el año 996, mientras todos lamentaban la pérdida de la bondadosa abadesa, Adela atacó el convento. Después de haber vivido abiertamente en el libertinaje tras la muerte de su primer marido —prosigue Alpert— la lujuriosa viuda decidió ofrecer su fortuna al hombre que lo deseara. Adela se casó con Balderico, unión que solo pudo ocurrir tras la muerte de Liutgard, ya que en vida la pía mujer nunca consintió dicha pareja.[23] Como indica E. Ennen, el matrimonio

Kampf um Elten (996-1002)", *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 155-156* (1954), pp. 67-86; Jakob DÜFFEL, "Gräfin Adela von Hamaland und ihr Kampf um das Stift Hochelten", en Jan Herman VAN HEEK, *Gedenkboek*, Didam, Leonards, 1953, pp. 54-64; Uwe LUDWIG, "Graf Wichmann von Hamaland und die Gründung des Frauenstifts Elten", en Katrinette BODARWÉ y Thomas SCHILP (eds.), *Herrschaft, Liturgie und Raum: Studien zur mittelalterlichen Geschichte des Frauenstifts Essen*, Essen, Klartext, 2002, pp. 81-100.

[22] FISCHER, "Probleme um Adela und Balderich...", *art. cit.*, p. 92.

[23] Si bien Balderico provenía de familia noble, era por nacimiento de rango medio. "Patrimonium quoque omne, quod sibi hereditatis parte successerat, ecclesiae cui ipsa praeerat contulit. Id soror eius factum graviter ferens, traditionem illam saepius rescindere moliebatur. Set cum id efficere non posset, in vitae illius necem cogitabat, et consilio cum quibus dam pestiferis inito, illam veneno, ut fertur, extinxerunt. [...] Post mortem eius cum omnes ubique orbitatem tantae mulieris cum luctu et planctu deplorarent, soror illius locum furibunda invadit, et omne patri-

no era de igual clase, pero la unión resultaba beneficiosa para ambos: "Die Ehe war nicht ebenbürtig, aber Adele erheiratete damit den Vormund, der sie vor dem Fürstengericht vertreten konnte, und Balderich die Hoffnung auf einen sehr ansehnlichen Besitz"[24]. Consideramos que esta concatenación de hechos (el reclamo por las tierras cedidas a la Iglesia, la presunta autoría del crimen de la abadesa, el posterior ataque al convento y el impúdico modo de vida llevado adelante por Adela) demuestra el poco o nulo respeto de esta mujer por las pautas de conducta impartidas por la Iglesia —y por su misma sangre— lo que seguramente irritó al monje benedictino. Así, estos sucesos forman parte del amplio abanico de resentimientos que Alpert sentía por Adela, en donde confluían rencores personales y aquellos generados por su apatía frente a la Iglesia y el linaje.

De igual manera, otro de los motivos que pueden "justificar" esta aversión estriba en el rechazo de Alpert hacia los elementos seculares.[25] El

---

monium, quod soror pia intentione ecclesiae contulit, ad suam potestatem retorsit. Set non multo post ex praecepto Ottonis tertii imperatoris cum dedecore expulsa, his adversitatibus praevideri cogitabat; et consilio cum suis accepto, cum post virum priorem sine occultatione turpiter vixisset et cupienti sui copiam non negasset, postquam vidua lasciva secundum dictum sancti apostoli diu luxuriata fuisset, illum de quo supra diximus Baltericum duxit maritum, cum vivente sorore neuter copulam alterius ne merite quidem concipere auderet". ALPERT DE METZ, *op. cit.*, p. 703.

[24] ENNEN, *Frauen im Mittelalter, op. cit.*, p. 82. Según Fischer, en contraposición al poco claro origen de Balderico, es seguro que para el año 1016 este era conde en Drente, condado que recibió de su suegro, Wichmann von Hamaland. FISCHER, *op. cit.*, 97.

[25] BACHRACH, *Warfare and Politics in Medieval Germany…, op. cit.*, p. XXXII.

repudio a la laicidad así como también a hombres comunes[26] podemos percibirlo en el hecho de que teniendo dos hermanos, Alpert eligió nombrar solo al flamente Immo, diácono de Worms. Al respecto, Bachrach opina que la decisión de dejar innominado a su hermano mayor implicó una decisión consciente por parte del autor, quien no tuvo intención alguna de conmemorarlo.[27] Sin embargo, como bien explica este historiador, la figura del emperador Enrique II constituyó una salvedad dentro de esta generalizada antipatía hacia el mundo laico. Las razones son dadas por el mismo Alpert, quien describió las maravillosas cualidades de su soberano y enumeró algunos de los hitos que hicieron a su grandeza.[28]

[26] Sobre esto realiza una crítica específica en el siguiente fragmento: "Set praeter ea dum mecum reputo, tot sacramenta perfido animo perpetrata, mirandumne sit an dolendum dubito, eo quod illi qui summo honore et dignitate praediti ad tantam perfidiam sint devoluti, ut talia contra iusticiam christianae fidei agerent, qualia nec vile vulgus cogitatione quidem concipere praesumeret…". ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri II, op. cit.*, p. 713. Aquí, el cronista acusa el tener que soportar a hombres dotados de los más altos cargos y la mayor dignidad actuando contra la fe cristiana de manera que ni siquiera un hombre común se atrevería a concebir en sus pensamientos más viles.
[27] BACHRACH, *Warfare and Politics in Medieval Germany…, op. cit.*, pp. XX-XXI.
[28] "Ubi vero Heinricus summa rerum potitus est, iterum locum illum in priorem statum reduxit. Multa praeclara de hoc viro nobis scribenda sufficiunt: quam facile gratia Dei donante ad apicem regni pervenerit, qualiter illustres viros et summae potentiae, bella adversum se concitantes, celeri victoria in deditionem venire coegeri, qualiter reges in interioribus Germaniae partibus, qui sunt Winidi vocati, suae dicione tributarios effecerit, et Mettim in Belgis diu contra se male cogitantem, et compluribus annis obsessam, pene ad internitionem vastaverit, et tandem multis incommodis illatis sibi subegerit". ALPERT DE METZ, *op. cit.*, pp. 703-704.

Dentro de estos, deducimos que uno de los más importantes para él fue la restauración de las propiedades al convento de Elten.[29] Igualmente loable encontró el hecho de que Enrique se enfrentara a quienes se opusieron a su mandato. G. Althoff señala que tras la muerte del emperador Otón III en 1002, su primo Enrique de Baviera debió enfrentarse a dos adversarios —el duque Hermann de Swabia y el marqués Ekkehard de Meiβen— para lograr ocupar el trono: "Das Reich war in keiner Weise auf diesen frühen Herrschertod vorbereitet, und Otto III. hat vor seinem Tod offensichtlich auch durch keine Designation Einfluβ auf seine Nachfolge zu nehmen versucht"[30]. Incluso, ya siendo rey, Enrique continuó sufriendo ataques desde varios frentes. Uno de ellos fue a manos de los ya mencionados condes de Luxemburgo Ezzo y Hezelin, apoyados por Gerardo de Metz, rebelión que ocurrió entre 1009 y 1012, de la cual Balderico participó en contra de Enrique. Por su parte, el conde Wichmann se unió al ejército real. En respuesta, Metz, que conspiró largo tiempo contra el soberano, fue sitiada y sus habitantes sufrieron grandes miserias hasta que finalmente el rey logró imponerse. Según Bachrach, para Alpert aquí también interviene la

---

[29] Enrique II también aparece como un restaurador de la Iglesia en la Crónica de Thietmar, ya que volvió a erigir la reconocida diócesis de Merseburg, al tiempo que colaboró en la "liberación" de Worms, ayudando al obispo Burchard a librarse de un conde secular de gran poder en la zona. En consecuencia, podemos inferir que la imagen de Enrique como "restaurador" está bastante extendida.

[30] ALTHOFF, *Die Ottonen..., op. cit.,* p. 2002. "El imperio no estaba en absoluto preparado para esta temprana muerte del rey, y Otto III evidentemente tampoco intentó influir en su sucesor a través de una designación antes de su muerte".

figura de Adela, puesto que le impuso su maldad a Balderico.[31] Al mismo tiempo, se refuerza la idea de la oposición de las dos hermanas que, en definitiva, son dos modelos de mujer, tanto a partir de sus comportamientos, como de sus alianzas y sectores a los que apoyan.

Si adherimos a lo propuesto por Bachrach, a saber, que uno de los propósitos de *De diversitate* fue establecer lo que era apropiado y lo que no en términos sociales, pues la antítesis entre las hermanas sirvió a su causa de manera ideal. Mientras que la condesa de Hamaland constituía el estandarte de lo impío, su devota hermana era inigualable en nobleza.[32] De esta manera, a lo largo de su obra, Alpert fue urdiendo una línea divisoria entre las dos hermanas, caracterizando a una bajo el aura del bien y a la otra bajo las sombras del mal. Al escribir sobre la moral de la abadesa de Elten, el cronista le dedicó una serie de generosas palabras y la caracterizó de honesta, hospitalaria, virtuosa, sapiente y amistosa.[33] Y en contraposición no du-

---

[31] BACHRACH, *Warfare and Politics in Medieval Germany…, op. cit.,* p. XXIV.
[32] "Unde frequenter inter nos collocuti, dum in eius gloria aestimaremus tantam humilitatem, fateor nos iam tunc divinasse, id quod verum erat, illa extincta nullam in his regionibus sui consimilem tam illustri vita esse futuram". ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri II, op. cit.*, p. 703.
[33] "At vero Liutgardis longe dissimilis huic. Nam moribus honestis erat celeberrima, virtutibus omnibus ultra quam credi potest praeclarissima, hospitalitate ita adsueta, ut in adventu hospitum maxime delectaretur, itidemque si quando abessent, quod tamen raro contigit, quandam quasi moesticiam in vultu praeferebat. Prudentiam in ea laudari non est necesse, cum non solum ex palatio ad eam, set etiam ex longinquis regionibus magnus numerus hominum ad suarum rerum capiendum consilium confluxisset. Erat enim in ea cum summa scientia, tum verissima facultas suorum consiliorum expediendorum. Omnibus affabilis, omnibus extitit benigna, multa etiam dando maximam gloriam adepta est; unde et contigit, ut omnes eam

dó en arrojar duras palabras contra la condesa de Hamaland, quien tenía voz alta, era lasciva en sus palabras y poseía un alma depravada así como una mente inestable. Debido a que Alpert fue un monje benedictino, es prácticamente inevitable detectar la influencia de la *Regula Sancti Benedicti* en su pensamiento. El capítulo seis de esta regla monástica escrita por Benito de Nursia gira en torno al silencio, un elemento sustancial de la vida monacal. Por esto, podemos inferir que aquella referencia a la voz de Adela buscó evidenciar la poca fe y la falta de acato de dicha mujer por la vida religiosa, al tiempo que puede tomarse como una metáfora de su rol activo en la vida política. Asimismo, el monje mostró gran asombro frente al hecho de que dos hermanas nacidas y criadas en el mismo seno fueran tan distintas. Pero adujo que en realidad sus desemejanzas son menos valiosas si consideramos que nuestro primer padre (Adán) tuvo hijos tan diferentes y uno mató al otro por celos.[34] Así, Alpert logra equiparar a Adela y Liutgard con los hermanos bíblicos Caín y Abel.

maximo honore celebrarent". ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri II, op. cit.*, p. 703.

[34] "Set praeterea res ista vehementer est admiranda, has sorores, parentibus clarissimis ortas, tam diversas a se esse potuisse, ut quot reprehensiones in una notarentur, tot in altera virtutes praedicarentur, nisi hoc cogitationibus nostris opponamus, mirum non fuisse, eo quod et primus parens noster itidem dissimiles filios genuerit, quorum alter, crudelissimus parricida, alterum mitissimum invidia occidit. Nostro vero silentio illa praetermittenda sunt, quae de Adela dicebantur, quod erat clamosa in voce, lasciva in verbis, veste composita, animo dissoluta, et quod instabi -litatem mentis nutibus oculorum praeferebat. Nos vero scimus, eam ad opera multa esse sollertem, magno ingenio, et numerosas cubicularias ad varietatem textrilium rerum instructas habere, et in preciosis vestibus conficiendis pene

Palabras finales

En este pequeño *racconto*, fue nuestro objetivo indicar por qué y cómo el benedictino Alpert de Metz construyó a lo largo de *De diversitate temporum* una pérfida imagen de la condesa Adela de Hamaland. Tras lo expuesto, asumimos que la razón principal descansa en que Adela constituyó un elemento de provocación constante dentro del orden político y religioso del período, lo que condujo a Alpert a representarla como la conjunción de un sinfín de actos inmorales que empañaban a la sociedad. Y al mismo tiempo, fue esta mujer la que —a ojos de Alpert— introdujo el mal en Balderico, detractor del emperador Enrique II, a quien Alpert debía gran respeto y devoción; en consecuencia, cuestiones políticas y no meramente religiosas jugaron un papel destacado en la percepción de Alpert sobre Adela. Por último, el cómo de esta construcción quedó plasmado, a nuestro parecer, en cada una de las palabras y analogías de las cuales el monje eligió valerse para referirse a Adela, entre ellas, la alusión a Jezabel y Acab y a Caín y Abel, el estilo de vida libidinoso —de manera que hizo uso de las imágenes bíblicas disponibles que le permitieron alinear a esta mujer con el mal, la conspiración y la lujuria—, su participación en los asesinatos de Liutgard y Wichmann, y los despiadados reclamos y ataques contra el convento y la iglesia de Elten, sentidos no solo como un ataque personal a la

omnes nostrarum regionum mulieres superare; haec sola humanitas in ea nota est". ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri II, op. cit.*, p. 702. El monje destaca aquí que el único rasgo de humanidad que pudo encontrarse en la condesa fue su gran habilidad en la elaboración de costosas ropas.

abadesa, sino como una confrontación contra la Iglesia y sus propiedades. Finalmente, nos atrevemos a afirmar que la descripción toda de esta mujer fue parte de una elección muy consciente por parte de Alpert, quien se ocupó —y preocupó— de establecer la correcta e incorrecta manera de proceder allá por el año mil.

INTENCIONALIDAD DIDÁCTICA EN LA CARACTERIZACIÓN DE LA FIGURA DEL PATRIARCA EN LA *VIDA DE JUAN EL LIMOSNERO* DE LEONCIO DE NEÁPOLIS: *MÍMESIS*, *DIÉGESIS* Y *PAIDEÍA*[1]

Analía Sapere

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad del Salvador

analiasapere@gmail.com

Introducción

El protagonista de esta obra de Leoncio de Neápolis es Juan, patriarca de Alejandría en el siglo VII.[2] Su actividad principal es dar limosna a los nece-

[1] Una primera versión de este trabajo fue presentada en las IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales *Diálogos Culturales*, 11, 12 y 13 de noviembre de 2009, La Plata.

[2] Poco se sabe de la vida de Leoncio. Fue obispo de Chipre en el siglo VII, exiliado luego por la invasión árabe. Se le atribuyen dos homilías (sobre *Lucas* 2:22 y sobre la fiesta de mesopentecostés), la *Apología contra los judíos* y tres relatos biográficos, la *Vida de Simeón el Loco*, la *Vida de Espiridón* y la *Vida de Juan el Limosnero*, que analizamos aquí. Cf. Pablo CAVALLERO y Tomás FERNÁNDEZ, “El autor y su tiempo”, en Pablo CAVALLERO *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el loco*, Edición revisada, con traducción, introducción, notas y apéndices, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 16-19. Cf. también Alexander KAZHDAN y Nancy

sitados y, por ser hombre virtuoso y piadoso, se presenta como un modelo a imitar, lo que él mismo reconoce en numerosos pasajes. Mientras que su propia vida —a través de la multiplicidad de episodios relatados por Leoncio— se erige como ejemplo a seguir, el personaje se vale además de narraciones y sucesos ocurridos a terceros, con el fin de ilustrar con mayor profundidad los actos de generosidad que desea inspirar. A su vez, expone de manera clara y sencilla enseñanzas directas, de carácter teórico y práctico, que sirven de marco perfecto para sus admirables acciones. El presente trabajo se propone explorar tres conceptos tematizados en la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis que se desprenden de lo dicho previamente: *mímesis*, *diégesis* y *paideía*. Nuestra hipótesis es que la interrelación entre ellos es la base que fundamenta los objetivos didácticos de la obra. En efecto, a través de estas tres modalidades de transmisión de enseñanzas, Leoncio realza notoriamente el objetivo de su *Vida*, dado que nos

PATTERSON SEVCENCO, "John Eleemon", en Alexander KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 1058-1059; Vincent DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1995; Karl-Heinz UTHEMANN, "Johannes der Almosengeber", en Walter KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1996, p. 878, y Matthias SKEB, "Leontius von Neapolis", en Siegmar DÖPP & Wilhelm GEERLINGS (eds.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg, Herder, 1999, p. 395. Respecto de la vida de Juan el Limosnero, remitimos a Pablo CAVALLERO *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero*. Edición revisada, con traducción, introducción, notas y apéndices, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011, con la bibliografía allí citada.

muestra a un santo capaz de instruir a partir de estrategias variadas y complementarias, lo que le permite un profundo acercamiento con su público.

La imitación

Analizaremos en primer lugar el modo en el que se plasma la *mímesis* en el relato. A lo largo de la obra somos testigos de los actos de caridad realizados por Juan, que sirven de modelo (τύπος, ὑπόδειγμα) a los presentes y a los lectores.[3] Respecto de ello, la estructura narrativa es la convencional en este tipo de textos, en tanto que se enlazan, capítulo a capítulo, una serie de episodios protagonizados por el santo (no necesariamente relacionados entre sí) que tienen en general el motivo de la ayuda caritativa al necesitado (sobre todo, la entrega de limosna y la acogida a refugiados y mendigos). Leoncio asegura que Juan tiene consciencia de que sus acciones son un ejemplo para los demás, idea en la que insiste en numerosos pasajes, entre los cuales destacamos los siguientes:

> "*Y hace esto el bienaventurado sin faltar materia ni motivo de conversación espiritual, sino queriendo ser dechado y modelo* (ὑπογραμμὸς καὶ τύπος) *para los que tras él reciban su trono en sucesión, para que sean semejantes* (καθόμοιοι) <*y*>*, ya mejores que él ya incluso inferiores, tengan un recuerdo y algo*

[3] Vinculado con el tópico *concordet sermo cum vita*. Cf. André-Jean FESTUGIERE, "Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73 (1960), pp. 140 ss.

bueno para imitar (μίμησιν ἀγαθὴν) *del que piadosamente se distinguió en el episcopado antes que ellos (XVII)*”[4].

“*Creed, hermanos, si tomaseis deliberadamente algo de eso alguna vez, transgredís dos mandamientos y uno solo cumplís, cuando dais a los mendigos la tal suma: uno, porque nos mostramos impacientes respecto de la pena y también nos volvemos un mal modelo* (τύπος κακός) *para los demás [...]. En efecto, hijos, es conveniente que nos hagamos para todos ejemplo* (ὑπόδειγμα) *de paciencia [...] (XXXV)*”[5].

“*El que tentó a Abrahán para su conveniencia,*[6] *para que todo el mundo imitara* (μιμήσηται) *tras aprender la fe, la del patriarca, conocida antes por sólo Dios, tentó a este celebrado Juan santísimo. El modo de su tentación se ha constituido como modelo* (τύπος) *de provecho y de toda virtud para las santas iglesias de Cristo (XI)*”[7].

---

[4] “οὐχ ὡς λειπούσης δὲ ὕλης καὶ εἰσόδου πνευματικῆς συντυχίας τῷ μακαρίτῃ τοῦτο ἐπετήδευσεν, ἀλλ’ ὑπογραμμὸς καὶ τύπος τοῖς μετ’ αὐτὸν τὸν αὐτοῦ θρόνον διαδεχομένοις γενέσθαι βουλόμενος, ἵνα καθόμοιοι ἔσονται <καὶ> εἴτε ἀμείνους αὐτοῦ εἴτε καὶ ἀποδέοντες, ἔχωσιν μνήμην καὶ μίμησιν ἀγαθὴν τοῦ ὁσίως ἐν τῇ ἐπισκοπῇ πρὸ αὐτῶν διαπρέψαντος” (XVII). El texto griego y las traducciones son las de Pablo CAVALLERO *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero*. Edición revisada, con traducción, introducción, notas y apéndices, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 2011.

[5] “Πιστεύσατε, ἀδελφοί, ἐὰν παρὰ πρόθεσιν λάβητε ἐξ αὐτοῦ τί ποτε, δύο ἐντολὰς παραβαίνετε καὶ μίαν πληροῦτε, ὅτε καὶ εἰς τοὺς πτωχοὺς δοθῇ τὸ τοιοῦτον ποσόν· μίαν μὲν ὅτι ἐφάνημεν ἀνυπομόνητοι πρὸς τὴν ζημίαν καὶ ἐγενάμεθα καὶ ἄλλοις τύπος κακός [...] συμφέρει οὖν, ὦ τέκνα, ἵνα γενώμεθα πᾶσιν ὑπόδειγμα ὑπομονῆς” [...] (XXXV).

[6] Cf. *Génesis* 22:1.

[7] “Ὁ τὸν Ἀβραὰμ εἰς τὸ συμφέρον πειράσας, ἵνα τὴν τοῦ πατριάρχου ἅπας ὁ κόσμος πίστιν μαθὼν μιμήσηται θεῷ μόνῳ πρώην ἐγνωσμένην, ἐπείρασεν καὶ τὸν ἀοίδιμον τοῦτον Ἰωάννην τὸν ἁγιώτατον. ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ πειράσεως τύπος ὠφελείας καὶ πάσης ἀρετῆς ταῖς ἁγίαις τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαις καθέστηκεν” (XI).

> "*Pues como le era posible, no sólo él [Juan] practicaba también esto elogiable, me refiero ciertamente a la recta acción de la humildad, sino que a esta y a la compasión también convocaba* (προσεκαλεῖτο) *a otros de palabra y de hecho (XXV)*"[8].

La imitación de las buenas acciones es promovida por la *Vida*, lo que se deduce no solo de estos pasajes —que son los más explícitos— sino también de las descripciones y epítetos adjudicados a Juan. En efecto, a lo largo de la obra es mencionado como ὁ δικαιότατος τοῦ Χριστοῦ μιμητής ("muy justo imitador de Cristo", I.15); τοῦ μιμητοῦ ἀληθῶς τοῦ Χριστοῦ ("verdaderamente imitador de Cristo", XII.30); μιμεῖται οὖν καὶ οὗτος τὴν ἀξιέπαινον ἀληθῶς ταύτην παράδοσιν ("Imita en efecto también este esta tradición verdaderamente digna de elogio", XVII.10); ὁ δὲ μιμητὴς τοῦ εἰπόντος "Γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅστις ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους" ("el imitador del que dijo 'Sed buenos y misericordes como vuestro Padre que está en los cielos, el cual alza su sol sobre perversos y buenos y hace llover sobre justos e injustos'", XXXV.10)[9]. Es evidente, entonces, que la obra pretende exaltar la imitación como uno de sus objetivos, puesto que, así como Juan es imitador de Dios, nosotros también de-

[8] "ἤσκει γὰρ δυνάμεως ὡς ἦν καὶ τοῦτο ἐπαινετόν, λέγω δὴ τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης κατόρθωμα, οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ ἑτέρους ἐπὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ τὴν συμπάθειαν λόγῳ καὶ ἔργῳ προσεκαλεῖτο" (XXV).

[9] Para un análisis exhaustivo de la forma en que es descripto Juan en la hagiografía cf. Pablo CAVALLERO, "Caracterización y técnica narrativa en *Juan El Limosnero*, de Leoncio de Neápolis", *Byzantion Nea Hellás*, 29 (2010), pp. 170-172.

bemos serlo de él. Se trata pues de una *paideía* sustentada en la *mímesis*, de larga tradición en la literatura griega y también romana.[10]

Por último, acerca de este tema no queremos dejar de señalar que en el prólogo de la obra Leoncio expresa que el objetivo de su narración es el de "que llegue a ser para todos una *imitación* amada por Dios y algo provechoso" (τὸ πᾶσιν μὲν μίμησιν θεοφιλῆ καὶ ὠφέλειαν προσγενέσθαι). Esta frase es significativa ya que aquí parece no hablar de *mímesis* en el mismo sentido llano de "imitación" ya analizado (y el más frecuente en la obra, según vimos) sino en un sentido literario, dado que el término es empleado para definir la "narración de la vida del santo" (τοῦ ἀοιδίμου ἀνδρὸς τοῦ βίου διηγήσει). Así pues, aquí la μίμησις parece ser entendida como la "copia" o "imitación" de las acciones del santo,[11] es decir, un sinónimo de la propia hagiografía, de modo que Leoncio se erige como μιμητής o imitador en relación con su materia literaria. Si tenemos presente todo lo analizado

---

[10] De acuerdo con el tópico de la *Imitatio Christi* o *Imitatio Dei*. Cf. David CAPES, "*Imitatio Christi* and the Gospel Genre", *Bulletin For Biblical Research* 13.1 (2003), pp. 1-19. Cf. también Peter BROWN, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations*, N° 2 (1983), pp. 8 ss., quien analiza la idea de la imagen del santo similar a Cristo pero más "cercano" o "accesible" a los hombres. Para un estudio literario, político y social de la mímesis en la Antigüedad tardía, cf. Blossom STEFANIW, "A Disciplined Mind in an Orderly World: 'Mimesis in Late Antique Ethical Regimes'" in Ulrich VOLP, Friedrich W. HORN, and Ruben ZIMMERMANN (eds.), *Metaphor, Narratio, Mimesis, Doxology. The Formation of Ethics in Early Christianity and Antiquity,* Wunt, Mohr Siebeck, 2016, pp. 235-256.

[11] Pensemos en la forma de mímesis de acciones de la que habla Aristóteles en *Poética* 1447a.28.

previamente respecto de la μίμησις de las buenas acciones del santo, a su vez imitador de Cristo, podemos interpretar que no es inocente el uso de μίμησις en este contexto, pues es una forma de establecer un vínculo entre Juan y el autor de la biografía, fortaleciendo así el mensaje respecto de la importancia de imitar los buenos modelos.

Las narraciones del patriarca

Las enseñanzas del patriarca, sin embargo no se limitan al simple hecho de proponerse como objeto de μίμησις. Juan afianza su preocupación por dar un buen ejemplo narrando, a su vez, buenos ejemplos de otros, lo que podría considerarse un aspecto del tópico del santo como διδάσκαλος.[12] Esto es, ciertamente, un tipo de enseñanza por medio de la *diégesis*. Los pasajes que ocupan los capítulos XX a XXII son interesantes a este respecto.[13] En primer lugar, Juan relata a su gente (ἐξηγεῖτο ἐν μιᾷ ἐπὶ πάντων ὁ ὅσιος) lo ocurrido a un inmisericorde cobrador de impuestos, quien, luego de una terrible conmoción a raíz de un sueño, "llegó a ser extremadamente limosnero, de modo tal de no ahorrar ni su propio cuerpo" (ἐγένετο ἄκρος ἐλεήμων, ὥστε μηδὲ τοῦ οἰκείου σώματος φείσασθαι, XX.50). Este ejemplo de generosidad, en el que se llega a entregar el propio cuerpo, es concordan-

[12] Cf. Thomas PRATSCH, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Millennium Studies, Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 185 ss.

[13] Resulta sugerente la forma en la que estas tres narraciones están concentradas una a continuación de la otra, acentuando su funcionalidad.

te con las acciones de Juan pero no equivalente. En efecto, en el inicio del capítulo Leoncio señala que existe una afinidad entre lo que se va a narrar y el episodio precedente (Ἄξιον δὲ καὶ ἁρμόζον τῷ προειρημένῳ κεφαλαίῳ ἐξηγεῖτο ἐν μιᾷ ἐπὶ πάντων ὁ ὅσιος, XX.I), en el que se cuenta el modo en el que Juan se arrepiente de usar un costoso manto que le había regalado un rico, y decide venderlo, para dar limosna. Existe cierta relación, como señala Leoncio, pero el contraste entre una y otra actitud es evidente a cualquier lector.

Luego, el santo relata lo sucedido al cobrador de impuestos Pedro, quien llega al punto de venderse a sí mismo como esclavo, para que el dinero fuera aprovechado por los mendigos (καὶ λαβέ με καὶ ἀπένεγκε εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ πώλησόν μέ τινι χριστιανῷ καὶ τὴν τιμήν μου δὸς πτωχοῖς, XXI). Este relato se cierra con una conclusión de Leoncio, quien pone en boca de Juan una elocuente reflexión:

> "*Estas son las narraciones* (διηγήματα) *de Juan el muy bienaventurado y honrado por Dios, porque no solo era capaz de edificar a partir de su propia vida* (ἐκ τοῦ αὐτοῦ βίου) *incluso al que no quería obtener provecho, sino también a partir de sus narraciones* (διηγημάτων) *agradables a Dios y veraces. Y decía siempre a los que lo escuchaban: 'Si algunos de los hombres no ahorraron su propia sangre, sino que incluso la dieron a manos de los hermanos, más bien de Cristo, ¿cómo, entonces, no*

> *debemos nosotros con buen ánimo y humildad dar al menos dinero?' (XXI.180)*"[14].

En estas palabras finales Juan pone de relieve la enseñanza que se desprende de su narración (dar la vida por los demás) y manifiesta abiertamente su interés por que sirva de ejemplo, recurriendo a un *nosotros* inclusivo que lo acerca a su auditorio (πῶς ἄρα ἡμεῖς μετὰ προθυμίας καὶ ταπεινώσεως ὀφείλομεν κἂν χρήματα διδόναι), pues se posiciona como uno más de ellos, que se instruye con el modelo de otros. Asimismo, reconoce que dichas acciones son más grandes que las que él mismo, en tanto limosnero, ha llevado a cabo, lo que debe servir de inspiración para obrar caritativamente aunque sea en lo pequeño (si no se puede seguir el modelo de dar la propia vida, al menos se puede dar dinero). Observamos, pues, que se ofrece un modelo de imitación alternativo al que se exhibe en la narración de los hechos de la vida de Juan.

Por último en esta serie, el patriarca cuenta lo que leyó (ἐντυγχάνειν) acerca de la vida de san Serapión,[15] quien llega a venderse a sí mismo para dar limosna. Primero Serapión entrega su túnica a alguien que tenía frío y queda desnudo, portando solamente el Evangelio; luego, vende

---

[14] "Ταῦτα τοῦ μακαριωτάτου καὶ θεοτιμήτου Ἰωάννου τὰ διηγήματα. οὐ γὰρ ὅτι καὶ μόνον ἐκ τοῦ αὐτοῦ βίου ἱκανὸς ἦν καὶ τὸν μὴ θέλοντα ὠφεληθῆναι οἰκοδομῆσαι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν θεαρέστων αὐτοῦ καὶ ἀψευδῶν διηγημάτων. καὶ ἔλεγεν ἀεὶ τοῖς αὐτὰ ἀκούουσιν· "Εἰ τοῦ ἰδίου αἵματος οὐκ ἐφείσαντό τινες τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἔδωκαν εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀδελφῶν, μᾶλλον δὲ τοῦ Χριστοῦ, πῶς ἄρα ἡμεῖς μετὰ προθυμίας καὶ ταπεινώσεως ὀφείλομεν κἂν χρήματα διδόναι" (XXI.180).

[15] Santo del siglo IV apodado *el Sindonita*. Cf. Paladio, *Historia Lausiaca* 37.

el Evangelio para dar limosna y, por último, se vende a sí mismo para ayudar a una mujer viuda que le pidió porque sus hijos tenían hambre. El episodio se cierra del siguiente modo:

> "*En efecto, el admirable y celebrado [Juan], perplejo* (ἐκπλαγεὶς)*, y admirando* (θαυμάσας)[16] *la virtud del santo, se puso todo lloroso y, convocando a todos sus administradores, les leyó todo lo relativo a San Serapión y les dice: ¡Ay, amantes de Cristo! ¡En qué medida saca provecho* (ὠφελεῖται) *un hombre que lee las vidas de los santos padres! ¡Lo sabe Dios! Hasta el día de hoy me parecía* (ἐδόκουν) *que al menos hacía algo al repartir el dinero*[17] *que me caía, mas no sabía* (οὐκ ᾔδειν) *que algunos se vendían incluso a sí mismos, movidos por la compasión" (XXII.30)*"[18].

Advertimos especialmente el profundo efecto que genera la lectura de la historia de Serapión en el propio Juan, quien queda perplejo, admirado y lloroso. Aquí se expresa con claridad lo que señala Averil Cameron sobre el poder transformador de las narraciones cristianas, que por su temática y forma de expresión son capaces de despertar fuertes emociones.[19] Lo que

---

[16] Nótese el juego de palabras: el admirable Juan (θαυμάσιος) queda, él mismo, admirado (θαυμάσας).

[17] *Cf. Mateo* 16:26; *Marcos* 8:36; *Lucas* 9:25.

[18] "ἐκπλαγεὶς οὖν ὁ θαυμάσιος καὶ ἀοίδιμος καὶ θαυμάσας τὴν τοῦ ἁγίου ἀρετὴν ὅλος σύνδακρυς ἐγένετο. καὶ προσκαλεσάμενος ἅπαντας τοὺς ἰδίους διοικητὰς ἀνέγνω αὐτοῖς ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν ἅγιον Σαραπίωνα καὶ λέγει πρὸς αὐτούς· "Βαβαῖ, ὦ φιλόχριστοι, τί ὠφελεῖται ἄνθρωπος ἐντυγχάνων τοῖς βίοις τῶν ἁγίων πατέρων. οἶδεν ὁ θεός, μέχρι τῆς σήμερον ἐδόκουν ὅτι κἂν τίποτε ποιῶ διαδίδων τὰ ἐμπίπτοντά μοι χρήματα, οὐκ ᾔδειν δὲ ὅτι καὶ ἑαυτοὺς ἐπίπρασκόν τινες ὑπὸ συμπαθείας κινηθέντες" (XXII.30).

[19] Averil CAMERON, "'Struck By the Word': the Voice of Christian Literature", *Pegasus* 38 (1995), pp. 8-18. Este efecto causado por la hagiografía está en relación con

resulta particularmente interesante es que en este caso es el propio protagonista de la hagiografía quien experimenta esa acción transformadora (acaso una especie de "puesta en abismo", en la medida en que puede ser similar a lo que experimenta el lector al leer su vida). Es notorio también, al menos para el propósito de nuestro trabajo, que la enseñanza recibida a partir de la lectura individual no permanece en Juan, sino que este decide convocar a los suyos y compartir con ellos la lectura en voz alta (ἀνέγνω)[20], añadiendo, además, sus propias palabras, en las que manifiesta la utilidad de la historia (ὠφελεῖται); de este modo, reconoce el valor de obrar misericordiosamente y, a la par, enriquecerse con ejemplos en los que otros también son misericordiosos.[21] Por último, aparece la confesión abierta de Juan

---

los grados de "ficcionalización" o "novelización" propios del género, según señala Charis MESSIS, "Fiction and/or Novelisation in Byzantine Hagiography", in Stephanos EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography: Volume II: Genres and Contexts*, Ashgate Publishing, 2014, pp. 313-342.

[20] Acerca de la relación de los santos con sus seguidores cf. por ejemplo Claudia RAPP "'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in Late Antiquity", in James HOWARD-JOHNSTON and Paul Antony HAYWARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford, University press, 1999, pp. 65 ss.

[21] La idea de que Juan toma como modelo la lectura de las historias de otros limosneros aparece previamente en el capítulo: "el piadoso [...] mucho amaba leer las vidas de los santos padres y especialmente las de los que practicaron la limosna" (*ὁ ὅσιος [...] πάνυ γὰρ ἠγάπα τὸ ἐντυγχάνειν τοῖς βίοις τῶν ἁγίων πατέρων καὶ μάλιστα τῶν τὴν ἐλεημοσύνην ἀσκησάντων*) (XXII.1). Lo mismo se dice de las enseñanzas que lee en las Escrituras: "El que está entre los santos tenía también, pues, conocimiento de las divinas escrituras, recitándolas de memoria, no en sabiduría de palabra como vanagloria, sino mediante la práctica misma de las obras y la guarda de los mandamientos" (*Εἶχεν μὲν οὖν γνῶσιν καὶ τῶν θείων γραφῶν ὁ ἐν ἁγίοις, οὐκ ἐν*

respecto de su ignorancia acerca de estos personajes, lo que también puede ser interpretado como una estrategia de acercamiento al lector, en la medida en que puede identificarse con esta actitud ingenua (ἐδόκουν, οὐκ ᾔδειν).

En este punto es importante destacar que estos breves relatos que introduce el personaje del patriarca son paradigma de conversión extrema, pues los tres protagonistas terminan ofreciendo su propia vida con el fin de obtener dinero para dar limosna (de allí también la conmoción y admiración que estas historias despiertan en el patriarca). Desde el punto de vista de la estructura de la obra (y sus objetivos), es lógico que Juan se valga de estas narraciones, porque son situaciones muy diferentes a su propia actividad de limosnero, con lo que completa una enseñanza de entrega total que él mismo no ha llevado a cabo, según afirma (μέχρι τῆς σήμερον ἐδόκουν ὅτι κἂν τίποτε ποιῶ)[22].

También vale la pena señalar que estas historias contadas por Juan ven reforzada su utilidad con narraciones intercaladas a lo largo de toda la biografía. Nos referimos a aquellos relatos insertos en los que Juan no es

σοφίᾳ λόγου ταύτας ὡς ἀπὸ κενοδοξίας ἀποστηθίζων, ἀλλὰ δι' αὐτῆς τῆς τῶν ἔργων πράξεως καὶ τῆς τῶν ἐντολῶν τηρήσεως [XVI]).

[22] Es posible entender que estamos en presencia del procedimiento del paralelismo, característico del estilo literario de Leoncio, puesto que nos presenta personajes que llevan a cabo acciones similares a Juan, para que el lector pondere su valor edificante. Para un estudio del paralelismo como procedimiento característico del estilo hagiográfico de Leoncio, cf. Analía SAPERE, "Paralelismos, identidad y alteridad en la *Vita Spyridonis* atribuida a Leoncio de Neápolis", *Revista Byzantion Nea Hellás* 36 (2017), pp. 245-261.

protagonista, sino otro personaje meramente episódico.[23] Nuevamente advertiremos que se trata de situaciones que están en consonancia con la propia actividad benéfica del santo que se propugna como imitación, pero aportan una nueva dimensión, en tanto que son más arriesgadas e implican un grado mayor de compromiso que las de Juan. A modo de ejemplo podemos citar la historia de Vitalio, quien trata de salvar a las prostitutas en el capítulo XXXVII, o el capítulo XXXIX/XL sobre aquel hombre que, luego de quebrar, se hace limosnero, a los que nos dedicaremos a continuación.

Desde el punto de vista narrativo, el episodio de Vitalio se muestra como continuación del capítulo anterior, en el que Juan reprende a un grupo de teodosianos a través de palabras simples pero sabias (λόγον ἰδιωτικὸν καὶ ἄπλαστον καὶ ἀκέραιον)[24]. El texto refiere que este grupo de impíos se acerca al patriarca con la intención de probarlo, por considerarlo simple y desconocedor de la ingeniosidad sofística (ὡς ἀπείρου τῆς σοφιστικῆς καὶ ῥητορικῆς δεινότητος ὄντος τοῦ θεοσόφου καταγελάσαι καὶ τοῦτον ὡς ἰδιώτην ἐξουθενῆσαι). Su provocación consiste en preguntarle cómo es posible creer en cosas que otros han dicho y que él mismo no ha visto (en una clara crítica a seguir las enseñanzas de Juan y Sofronio). El santo les res-

[23] Acerca de estos episodios insertados cf. Pablo CAVALLERO, “La técnica narrativa”, en Pablo A. CAVALLERO *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero*. Edición revisada, con traducción, introducción, notas y apéndices, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011, pp.42-43.

[24] Hay una insistencia en la simpleza de palabra del santo, tema que será retomado más adelante.

ponde con una acción muy hábil: les pregunta si solo creen en los hechos vistos, a lo que contestan afirmativamente, por lo que les pide que pongan dicha aseveración por escrito. A continuación, les pregunta si creen en el espíritu Santo, en la piscina sanadora de Betsata y en la santa ofrenda.[25] Cuando estos responden que sí, Juan les hace notar que ellos nunca han visto semejantes cosas con sus propios ojos, poniendo en evidencia su contradicción. A continuación, expresa la importancia de no creer de manera superflua pero sí por medio de la fe, en una alocución que genera gran efecto entre los presentes: "Impactados, en efecto, por la sabiduría no elaborada del justo y, sobre todo, porque habían declarado por escrito algo falso, se retiraron con vergüenza" (ἐντραπέντες οὖν τὴν ἄπλαστον τοῦ δικαίου σοφίαν καὶ ὅτι ἐγγράφως μάλιστα ἐψεύσαντο ἀνεχώρησαν μετ' αἰσχύνης)[26]. En seguida comienza, pues, el episodio de Vitalio, del que nos interesa resaltar, primero, su introducción: "Cierto anciano (Τὶς δὲ γέρων), grande como de sesenta años, al escuchar tales cosas del bienaventurado, quiso probar si era crédulo de los chismes y fácil de escandalizar y si, dado el caso, condenaba a alguien"[27]. Vitalio no había sido mencionado aun en la biografía, de modo que podemos interpretar claramente el pasaje como un relato insertado. Asimismo, la forma en la que se inicia el episodio es casi una

---

[25] Cf. *Juan* 5:4, *Romanos* 15:16, *Santiago* 1:17.

[26] Observamos aquí el tópico de la confrontación entre la sabiduría simple inspirada por Dios y la sabiduría filosófica.

[27] "Τὶς δὲ γέρων μέγας ὡς ἐτῶν ἑξήκοντα ἀκούσας τὰ τοιαῦτα πράγματα τοῦ μακαρίου ἠθέλησεν αὐτὸν πειράσαι εἴ ἐστιν λογοπειθὴς καὶ εὐσκανδάλιστος καὶ εἰ ὡς ἔτυχεν κατακρίνει τινά" (XXXVII/XXXVIII).

fórmula prefijada de narraciones tradicionales, del estilo de "había una vez…" (Τὶς δὲ γέρων), con lo que se confirma su carácter de relato enmarcado.[28]

Introduciéndonos, ahora sí, en su contenido, la historia cuenta cómo Vitalio, a fin de probar la actitud de Juan de no dar crédito a rumores o superficialidades (lo que se desprende del relato del capítulo anterior respecto de la fe), al llegar a Alejandría se dirige hacia las prostitutas para evitar que forniquen. La metodología es variada; en algunos casos les paga para que reciban dinero pero no vendan su cuerpo (a partir del dinero obtenido haciendo artesanías); en otros, reza junto a ellas, y hasta llega a increpar con violencia a potenciales clientes. Lo curioso de su accionar es que se empeñaba en que nadie lo supiera, lo que determina que se generen calumnias sobre él, dado el contexto en el que se desarrolla (lo acusan, desde luego, de tener trato con prostitutas). Las calumnias llegan a Juan, quien, por supuesto, no les hace lugar. Solo después de la muerte de Vitalio sale a la luz en qué consistía su relación con las prostitutas y recién en dicho momento los calumniadores caen en la cuenta del error. Desde luego, el ejemplo de Vitalio conmueve al propio Juan, quien reflexiona respecto de ello. A los efectos del presente trabajo, nos importa enfatizar cuán extremo es el hecho protagonizado por Vitalio, pues su acción salvadora implicaba convivir con

[28] Dichas expresiones formulaicas a partir del pronombre indefinido aparecen, incluso, en los primeros registros escritos de la lengua griega. Cf. D. PAGE, "Greek Verses from the Eighth Century B. C.", *The Classical Review*, New Ser., vol. 6, N° 2, (1956), pp. 95-97.

las prostitutas, con los peligros que esto conllevaba desde el punto de vista de su reputación. En efecto, se trata de un ejemplo complementario del accionar de Juan, en la medida en que nunca el patriarca es protagonista de actitudes tan notorias y escandalosas, pero a la vez benéficas. Asimismo, es destacable que las acciones silenciosas de Vitalio representan, con un ejemplo concreto, aquello que Juan había advertido de manera teórica en el capítulo precedente: la importancia de creer en las palabras de otros mediante la fe, pero no mediante rumores banales.

En el capítulo XXXIX se narra otro episodio intercalado, contado en primera persona por su protagonista. Se trata de un limosnero, como Juan, quien le cuenta su historia al patriarca: le confiesa al santo haber sido inmisericorde e incompasivo (Ἤμην πρώην πάνυ ἄσπλαγχνος καὶ ἀσυμπαθὴς καὶ ἐν μιᾷ ἐφύρασα καὶ ἐστενώθην), y que su conversión se dio luego de fundirse y de quedar en la ruina, pues recién entonces se da cuenta de que, para salvarse, su camino era el de la caridad. Comienza, así, a dar limosna, a pesar de que debía alimentar a su familia (ὡς ἵνα ἐκ τῆς γούλας τῶν τέκνων μου ἐστέρουν αὐτά, οὐδὲν ἐδίδουν.), pero se vale incluso de la ayuda de su hijo para llevar a cabo la piadosa acción. El hombre pasa de la inmisericordia a la entrega del corazón, según él mismo afirma (δέσποτα, διδεῖν ἀπὸ ψυχῆς). Ante el relato de este limosnero, Juan confiesa nuevamente su ignorancia, concitando, como ya hemos advertido en otros pasajes, la empatía del lector “Créeme, leí muchas cosas de los padres, pero no escuché nada de esto” (Πίστευσον, πολλὰ πατερικὰ ἀνέγνων, τίποτε τοιοῦτον οὐκ ἤκουσα).

Del mismo modo pues, que las narraciones llevadas a cabo por el santo complementaban su propia historia, los episodios incidentales intercalados proveen al lector de la hagiografía un ejemplo de accionar misericordioso aún más comprometido que el del propio Juan. Estos relatos son además claros, concisos, acotados, lo que les da una fuerza expresiva mayor, en la medida en que implican una variación de la linealidad de episodios encadenados que tienen a Juan como protagonista.

El valor de la narración

Claudia Rapp, quien ha estudiado el concepto de *diégesis* en la literatura hagiográfica griega, menciona que uno de sus rasgos principales es la simpleza y la ausencia de adornos estilísticos. Esto tiene por objeto lograr que la audiencia esté atenta solamente al contenido de lo narrado, sin distracciones de estilo accesorias,[29] característica que observamos en la *Vida de Juan*. Dice Leoncio acerca de su propio estilo llano pero efectivo:

> *"[...] para que narremos con el carácter pedestre y sin adorno y humilde* (πεζῷ καὶ ἀκαλλωπίστῳ καὶ χαμηλῷ)*, propio de nosotros, de modo tal que pueda ser ayudado por lo dicho también*

[29] Claudia RAPP, "Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis", *Journal of Early Christian Studies* 6:3 (1998), pp. 437 ss. Acerca del estilo bajo de Leoncio cf. Ihor SEVCENKO, "Levels of Style in Byzantine Literature", Gregory NAGY (ed.), *Greek Literature: Greek Literature in the Byzantine Period*, vol. 9, New York, Routledge, 2001, 199-222. Cf. también Peter TURNER, "Hagiography: A Truth-telling Genre?", in *Truthfulness, Realism, Historicity: A Study in Late Antique Spiritual Literature*, London, and New York, Routledge (2012), pp. 25-74, quien retoma los postulados de Rapp.

el hombre común e iletrado (τὸν ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον). *(Prol.)*"[30].

El mismo Juan posee este atributo de la sencillez de palabra: "Pues, aunque el piadoso no era muy hábil para el discurso (μὴ σοφὸς ἦν τῷ λόγῳ πάνυ), empero, la divina gracia que estaba en él, procuraba mucha gracia con las cosas proferidas por su boca. (XXXVI.1)"[31].

Por otro lado, explica Rapp[32] que en toda *diégesis* es fundamental su valor de verdad. En general, los autores de hagiografías aseguran haber sido testigos directos de lo narrado y, si no, conocer la historia a partir de fuentes muy confiables.[33] En la *Vida de Juan* esto también es así, según afirma el autor:

---

[30] "[...] ἵνα τῷ ἐνυπάρχοντι ἡμῖν πεζῷ καὶ ἀκαλλωπίστῳ καὶ χαμηλῷ χαρακτῆρι διηγησώμεθα εἰς τὸ δύνασθαι καὶ τὸν ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον ἐκ τῶν λεγομένων ὠφεληθῆναι" (Prol.). Analía Sapere y Jimena Villahoz han analizado las implicancias de este rasgo de humildad en vinculación con la forma en que Leoncio intenta asemejarse a su destinatario y también al personaje retratado ("Relación autor-personaje en tres *Vidas* de Leoncio de Neápolis, en M. E. ASSIS, y C. E. LOBO. (comp.), *Significación y resignificación del mundo clásico antiguo. Actas XXII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, vol. 2. Facultad de Filosofía y Letras, UNT, San Miguel de Tucumán, 2014, pp. 947-954).

[31] "Καὶ γὰρ εἰ καὶ μὴ σοφὸς ἦν τῷ λόγῳ πάνυ ὁ ὅσιος, ἀλλ' ὅμως ἡ ἐνοῦσα αὐτῷ θεία χάρις πολλὴν χάριν τοῖς διὰ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκφερομένοις παρεῖχεν" (XXXVI.1).

[32] *Op. cit.* pp. 437 ss.

[33] Se trata del tópico del testimonio ocular, que ya se encuentra en la historiografía griega clásica a partir del concepto de *autopsía*. Cf. por ejemplo Giuseppe NENCI, "Il Motivo dell'autopsia nella Storiografia Greca", *Studi Classici E Orientali,* 3, (1955), pp. 14-46; José María CANDAU MORÓN, Francisco GONZÁLEZ PONCE, Antonio CHÁVEZ, "Crónicas, fundaciones y el nacimiento de la historiografía griega", en Gonzalo CRUZ ANDREOTTI, Francisco J. GONZÁLEZ PONCE, José María

> *"[...] porque yo mismo* (ἐγὼ ἐθεασάμην) *observé la mayoría de estas excelsas acciones rectas del varón, y las otras las anoté a partir de varones fidedignos y devotos, que me las expusieron bajo juramento* (μεθ' ὅρκων ἐξηγουμένων)*, los que siguieron de cerca además a este archipastor que está en bienaventurada memoria. (Prol.)"*[34].

Del mismo modo, ya hemos visto que las historias que Juan cuenta a los suyos también son descriptas como "narraciones (διηγημάτων) agradables a Dios y veraces" (τῶν θεαρέστων αὐτοῦ καὶ ἀψευδῶν διηγημάτων, XXI).

Tanto la sencillez como la veracidad son los pilares de la *diégesis*, según Rapp.[35] Se trata, sin lugar a dudas, de los dos elementos que permiten que la comunicación sea efectiva: que llegue a la audiencia el mensaje claro que se quiere comunicar y, esencialmente, que la audiencia lo considere fidedigno. Si estas dos condiciones se cumplen, la *diégesis* ha sido exitosa. De allí que la *paideía* a través de la *diégesis* resulte fundamental en la obra. A partir de lo dicho entendemos que, así como la vida de Juan se erige como modelo, las narraciones secundarias (las contadas por él o las intercaladas en la narración principal) también lo hacen, y tienen el valor de complementar, con episodios y personajes variados. el hilo conductor (es decir,

---

CANDAU MORÓN, *Historia y mito: el pasado legendario como fuente de autoridad*. Málaga, 2004.

[34] "ὡς τὰ πλεῖστα τῶν ὑψηλῶν τούτων κατορθωμάτων τοῦ ἀνδρὸς ἐγὼ ἐθεασάμην, τὰ δὲ ἄλλα ἐξ ἀνδρῶν πιστῶν καὶ εὐλαβῶν μεθ' ὅρκων ἐξηγουμένων μοι παρεσημειωσάμην, τῶν καὶ παρακολουθησάντων τῷ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ τούτῳ ἀρχιποιμένι" (Prol.).

[35] Estas características ya han sido observadas en los textos de la antigüedad clásica (cf. Quintiliano, *Inst. Orat.*, IV.2.36). Se han convertido, además, en tópico de los relatos hagiográficos (cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*).

la vida de Juan), con el fin de que el público o el lector tenga posibilidad de identificarse tanto con Juan como con alguno de los personajes episódicos, muy diferentes a él.[36]

Afirmamos, pues, que la efectividad de estos pasajes narrativos radica, por un lado, en su carácter simple y veraz y, por otro, en el hecho de que las narraciones mencionadas permiten una conexión más directa con la audiencia. Y es Juan el primero en generar esta empatía con sus receptores, poniéndose también de su lado y no siempre como el que los instruye, corriéndose así de un lugar de superioridad.

Las enseñanzas directas

Finalmente, Juan no solo enseña por medio del ejemplo (ya sea de su propia vida o las anécdotas de otros) sino que también ofrece lecciones concretas, teóricas y prácticas, que se plasman sobre todo a través de consejos. Estas enseñanzas tienen lugar en diferentes circunstancias y surgen, por lo general, a partir de un hecho puntual. Algunas veces, a modo de censura hacia algún pecador, como castigo severo a calumniadores y avaros (VIII; XLI; XLIV [XLVI]), o como consejo a alguien en particular que, afligido por alguna pena, consulta al patriarca (XV, XXV). Otras tantas veces, como advertencia general a la multitud (I; XIX; XLIX [L]). Su contenido principal

[36] Por otra parte, tales narraciones secundarias a veces son contraejemplos (historias de engaños, rencores, envidias), lo que también puede generar en el lector alguna identificación y, en consecuencia, movilizarlo a corregir sus errores.

está basado en la humildad y la misericordia, que son las buenas obras que Juan intenta inculcar, como vimos, también con los hechos. En numerosas oportunidades son acompañadas de pasajes de las Escrituras, como forma de refrendar su autoridad (IV; XIII). Citaremos solamente algunas de estas enseñanzas, a fin de ilustrar su carácter directo y sencillo:

> "*—No es justo, hermanos, que antes que de Cristo nos ocupemos de algún otro. (I)*"[37]
>
> "*—Si queréis ser distribuidores del humilde Juan, más bien de Cristo, obedeced sin indiscreción la orden divina que dice: 'Da a todo el que te pida'[38]. Mas si os entrometéis con los que vienen a recibir limosna, Dios no precisa de los asistentes y de los distribuidores malhechores, ni tampoco el humilde Juan. (VI)*"[39]
>
> "*Pues verdaderamente, oh hermanos, es bueno dar a todo el que pide, y más sublime y honorable también al que no pide y al que te sacó el manto darle de lo nuestro espontáneamente, incluso la túnica,[40] siendo realmente imitación de la naturaleza angélica, o más bien divina. Pues el Señor nos ordenó obrar bien al prójimo a partir de nuestras posesiones, pues 'harás el bien a tu hermano —afirma—, según prospera tu mano, no a*

---

[37] "Οὐ δίκαιόν ἐστιν, ὦ ἀδελφοί, πρὸ τοῦ Χριστοῦ φροντίσαι ἡμᾶς ἑτέρου τινός" (I).
[38] Lucas 6:30.
[39] "Εἰ μὲν τοῦ ταπεινοῦ Ἰωάννου, μᾶλλον δὲ τοῦ Χριστοῦ διαδόται βούλεσθε εἶναι, τῷ θείῳ κελεύσματι ἀπεριέργως πείθεσθε τῷ φάσκοντι· 'Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου'· εἰ δὲ τοὺς ἐρχομένους ἐλεηθῆναι πολυπραγμονεῖτε, ὁ θεὸς κακοπραγμόνων ὑπουργῶν καὶ διαδοτῶν οὐ χρῄζει, οὐδὲ ὁ ταπεινὸς Ἰωάννης" (VI).
[40] Cf. Mateo 5:40.

> *partir de lo quitado, con aparente razones, a quien te injurió, por medio de jueces y mediadores'. (XXV)*"[41].

Como señala Vincent Déroche, Leoncio no parece tener intención de profundizar en enseñanzas intrincadas o en explicaciones con fundamentos teológicos complejos, sino que está más interesado en ofrecer un contenido llano, más cercano al público general; de ahí que lo llama, siguiendo a Heinrich Gelzer, "autor popular"[42], lo que respondería a los requerimientos del género hagiográfico, cuya intención es que todos los hombres, incluso los humildes e incultos, pudieran acceder a su contenido. En consonancia con un tipo de narración despojada y simple, el estilo de expresión también debe respetar dicha sencillez, según vimos para el caso de las narraciones.[43]

---

[41] "καλὸν μὲν γὰρ ἀληθῶς, ὦ ἀδελφοί, τῷ παντὶ αἰτοῦντι διδόναι, ὑψηλότερον δὲ καὶ τιμιώτερον καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ τῷ αἴροντι τὸ ἱμάτιον ἀπροαιρέτως ἐξ ἡμῶν διδόναι καὶ τὸν χιτῶνα ἀγγελικῆς ὄντως φύσεως μίμημα, μᾶλλον δὲ θεϊκῆς. ἐκ τῶν γὰρ ὑπαρχόντων ἡμῖν ὁ κύριος εὐποιεῖν τῷ πλησίον προσέταξεν· 'Ἀγαθοποιήσεις γάρ, φησίν, τῷ ἀδελφῷ σου καθὼς εὐπορεῖ ἡ χείρ σου, οὐχὶ ἐκ τῶν διὰ δικαστῶν καὶ μεσιτῶν ἐκ τοῦ ἀδικοῦντος εὐλογοφανῶς ἐκφερομένων" (XXV).

[42] Vincent DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Acta Univ. Ups., *Studia Byzantima Upsaliensia 3* (1995), Uppsala, pp. 270-296; Heinrich GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzige, Erzbischofs von Alexandri*en, Freiburg-Leipzig, Mohr, 1893.

[43] Como señala Derek KRUEGER: "It seems most likely that hagiography reached a wider audience, including significant numbers of uneducated and lay Christians, especially when texts were read at shrines or in paraliturgcal services on the anniversaries of saints' deaths". Derek KRUEGER, "Early Byzantine Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practice", en Arietta PAPACONSTANTINOU, Muriel DEBIÉ, Hugh KENNEDY (eds.), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 19.

Esta última es la *paideía* que podríamos llamar "directa", en la medida en que se vale de consejos, amonestaciones o afirmaciones de carácter teórico (y también práctico) para transmitir un mensaje claro: el correcto accionar en humildad y generosidad. Muchas de estas enseñanzas, de todas formas, son solo la confirmación de los hechos de la vida de Juan o de los hechos de las narraciones secundarias. Podemos afirmar, pues, que sirven de apoyo a lo narrado tanto acerca de la vida de Juan como acerca de los personajes incidentales ya mencionados y de ningún modo pretenden ser exhaustivas ni transformarse en estrictas reglas de conducta.[44]

Conclusiones

Luego de haber analizado las tres formas por medio de las cuales Juan pretende infundir buenas enseñanzas a su audiencia, extraeremos algunas conclusiones. En primer lugar, comprendemos que, al mostrar estas tres facetas del personaje, Leoncio pretende cubrir un espectro completo de educación. Juan se pone como ejemplo de virtud por medio de sus propios actos y es consciente de ello, como hemos visto; coloca como ejemplo a otros, cuyas historias, a veces ejemplares, a veces simplemente aleccionadoras, difieren de la suya, por lo que se enriquece la narración; y, finalmente, deja a dispo-

[44] "Leontios, the author of the Life, considered it necessary to stress that John reputedly did not know the Scripture by heart, but that he rather focused on practicing what Scriptures demanded. This suggests that John was willing to adapt to circumstances rather than rigidly enforcing all rules and regulations". Gerrit REININK & Bernard STOLTE (eds.), *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation. Volumen 2*, Leuven, Peeters Publishers, 2002, p. 233.

sición de sus discípulos enseñanzas concretas, que sirven de corolario de esos ejemplos propios y ajenos.

Observamos, entonces, que, gracias a la interrelación entre estas tres formas de transmitir el mensaje de generosidad de Juan, se cumple el objetivo mencionado en el Prólogo: que la obra sea de provecho para todos, (πᾶσιν [...] ὠφέλειαν προσγενέσθαι; οὐ δίκαιον εἶναι τὰ δυνάμενα ὠφέλειαν τοῖς ἀκούουσιν ποιῆσαι τῇ σιγῇ ἀποκρύψαι; εἰς τὸ δύνασθαι καὶ τὸν ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον ἐκ τῶν λεγομένων ὠφεληθῆναι). Esta universalidad de público buscada se logra a partir de la combinación de las estrategias mencionadas, por medio de las cuales Juan se erige como maestro y, más aún, como discípulo, al confesar abiertamente su avidez por aprender de los buenos modelos. A pesar de ser virtuoso por demás, no se trata de una figura alejada e inconmovible, sino de un personaje inmerso en un mundo real, con el que intenta comunicarse. En él confluyen, pues, la grandeza del que obra bien, la del que reconoce las buenas acciones de otros, la del que enseña y, a la vez, es enseñado. Leoncio pone en escena de forma magistral todas estas cualidades, a fin de llegar de una manera más directa a su público.

UNA APROXIMACIÓN A LA RECEPCIÓN DE LA *VIDA DE JUAN EL LIMOSNERO* DE LEONCIO DE NEÁPOLIS EN LA EDAD MEDIA LATINA[1]

Olga Soledad Bohdziewicz
IIBICRIT
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
solebohd@yahoo.com

Introducción

Los orígenes de la literatura en Roma se hallan asociados tradicionalmente al fenómeno de la traducción como correlato, en el plano de las letras, de la amplia influencia cultural del mundo helénico sobre el latino. Los testimonios de Cicerón, Horacio y Varrón, entre otros, atribuyen al esclavo de origen griego Livio Andronico la introducción de las manifestaciones más tempranas del género dramático y épico, que eran traducciones y adapta-

[1] Una primera versión de este trabajo fue presentada en las XVI Jornadas de Estudios Clásicos "La traducción de textos en latín y griego: problemas y propuestas", Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 12 y 13 de junio de 2014. Sobre la versión larga de esta obra hagiográfica de Leoncio de Neápolis véase en este dossier el trabajo de Analía V. SAPERE, "Intencionalidad didáctica en la caracterización de la figura del Patriarca en la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis: *mímesis*, *diégesis* y *paideía*".

ciones de originales griegos.[2] Este diálogo cultural del mundo grecoparlante con el latino, sostenido a lo largo de varias centurias, experimentó un notable declive a partir del siglo III, y desde ese momento la actividad de traducción fue hasta el siglo XII relativamente escasa, aunque no dejó de ofrecer figuras de gran relieve como Boecio, Dionisio y Casiodoro en el siglo VI. A pesar de esa merma, el siglo IX conoció en Roma un período de destacable actividad, favorecido por la presencia bizantina en la ciudad, con ciertos focos de traducción en el sur de Italia, particularmente en Nápoles.[3]

En las siguientes páginas esbozaremos un panorama de las traducciones y algunas instancias de "recuperación" de la *Vida de Juan el Limosnero* en la cristiandad latina medieval a través de diversos textos. Creemos que esta obra de Leoncio puede considerarse un ejemplo paradigmático de la apropiación de la literatura hagiográfica bizantina en el Occidente latino y la circulación que esta materia tuvo a través de los siglos en distintas formas literarias que se adaptaban a las cambiantes necesidades culturales del entorno.

Acerca de Leoncio, autor de la *Vida de Juan el Limosnero,* quien llegó a ocupar la sede episcopal de Neápolis en Chipre durante el siglo VII, poco se sabe. Él mismo es parco en dar noticias suyas en sus obras, de las

---

[2] Eric Herbert WARMINGTON, *Remains of Old Latin*, v. II: *Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius,* London, Cambridge (Mass.), Loeb, 1936, pp. ix-xiii.
[3] Paolo CHIESA, "Le traduzioni in latino di testi greci", en *Lo spazio letterario del medioevo*, 3: *Le culture circostanti*, I: *La cultura bizantina*, Roma, Salerno, 2004, pp. 491-518.

que se han conservado un tratado *Contra los judíos*, dos sermones y tres relatos hagiográficos dedicados a Simeón el Loco, Espiridón de Trimitunte y Juan el limosnero.[4] Esta última obra fue, indiscutiblemente, la que logró una mayor circulación. Centrado en la vida del patriarca de Alejandría, a quien se conocía por el sobrenombre de "limosnero" en virtud de su extraordinaria piedad hacia los necesitados, el texto de Leoncio fue compuesto a pedido del arzobispo de Chipre, tierra natal del santo. Leoncio ofrece al lector —y así lo aclara de manera explícita— aquellos aspectos de la vida del santo que no habían sido tratados por Mosco y Sofronio, sus anteriores biógrafos. Desafortunadamente la obra de estos autores no ha llegado hasta nuestros días, aunque se tiene noticia de su contenido a través de reelaboraciones posteriores.

Como consecuencia de su gran difusión, la *Vida de Juan el Limosnero* presenta una tradición textual compleja. Hay siete versiones griegas: tres recensiones (larga, media y corta) editadas por Festugière y Gelzer, a las que se suman una recensión "mixta", todavía inédita; una versión anónima, editada por Delehaye, que presenta una paráfrasis de los textos de Mosco y Sofronio y el de Leoncio; la reescritura debida a Simeón Metafrastes, cuya edición se debe a Malou para la *Patrologia Graeca,* y un epítome, en el que se resume la obra de Mosco y Sofronio. Esta hagiografía cuenta

4 Pablo CAVALLERO, Tomás FERNÁNDEZ, Julio C. LASTRA SHERIDAN (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el Loco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, pp. 16-17.

también con traducciones tempranas a varios idiomas, muchas de las cuales siguen inéditas.[5]

Las traducciones latinas de la *Vida de Juan el Limosnero*

La primera versión en lengua latina de la *Vida de Juan el Limosnero*, de la cual depende su amplia difusión en el Occidente, se debe a Anastasio Bibliotecario, personaje conocido por su actividad política en la curia romana, tanto como por su fecunda producción traductora del griego al latín. Anastasio llevó a cabo traducciones de textos de los concilios ecuménicos de Nicea y Constantinopla, obras de tipo historiográfico, teológico, filosófico y hagiográfico[6] que representaban el esfuerzo de introducir en el mundo latino valiosos elementos del patrimonio cultural bizantino.[7] Su traducción de la *Vida de Juan el Limosnero*, de la que se conserva una gran cantidad de manuscritos, fue editada por Heribert Rosweyde en 1615, de donde la tomó Jacques-Paul Migne en su monumental colección.[8]

---

5 Vincent DÉROCHE, *Études sur Leóntios de Neápolis*, Uppsala, Uppsala Universitet, 1995, p. 37. Pablo CAVALLERO *et alii* (eds.), *Leoncio de Neápolis*, *Vida de Juan el limosnero,* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letra, 2011, pp. 14-15.
6 Claudio LEONARDI, "Le traduzioni dal greco: Roma e Anastasio il Bibliotecario", *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL, 2004, p. 329.
7 Girolamo ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario", en *Dizionario bibliografico degli italiani,* v. 3, 1961, *s. v.* Consultado en http://www.treccani.it/enciclopedia/anastasio-bibliotecario_(Dizionario-Biografico)/.
8 LEONTIUS NEAPOLITANUS, *Vita sancti Ioannis eleemosynarii, interprete Anastasio Bibliothecario*, *PL*, 73. 337-391.

La *Vida de Juan el Limosnero*, según se cree,[9] constituye la primera traducción de Anastasio, datable a partir de su dedicatoria al Papa Nicolás I entre los años 858 y 862. La traducción sigue el texto griego de la recensión corta, aunque, como observa Déroche,[10] es sumamente difícil determinar a qué rama de su tradición textual se remonta. Además, el texto de Anastasio se aproxima en numerosas ocasiones a lecciones de la recensión media y larga, que no se registran en la corta, lo que dificulta aún más dilucidar cuál o cuáles pudieron ser los modelos empleados en la traducción.

En la epístola, con la dedicatoria que precede al texto hagiográfico, Anastasio afirma acerca de la metodología que ha adoptado para llevar a cabo su traducción:

> "*Cum autem hunc beatum in Latinum verterem eloquium, nec Graecorum idiomata, nec eorum ordinem verborum sequi potui vel debui. Non enim verbum e verbo, sed sensum e sensu excerpsi. Sed nec Latinas regulas usquequaque servare curavi, dum tantum intentio mea illo tenderet, ex quo utilitas nasceretur legentibus*"[11].

Vale decir que, en la antigua polémica entre los partidarios de la traducción *ad litteram* y *ad sensum*, Anastasio se inclina en favor de esta última. No obstante estas declaraciones, la traducción de Anastasio es, como han ob-

---

[9] Rékka FORRAI, *The Interpeter of the Popes. The Translation Project of Anastasius Bibliothecarius*, Budapest, CEU eTD Collection, 2008, p. 152.
[10] DÉROCHE, *op. cit.*, p. 74.
[11] *PL*, 73. 339-340.

servado Gelzer[12] y Déroche,[13] dispar. Procede parafraseando libremente, pero la mayor parte de las veces sigue al pie de la letra el texto griego a tal extremo que su traducción se torna difícilmente inteligible.

La segunda traducción que se conoce de la *Vida de Juan el Limosnero* se vincula con las producidas en el siglo XI en Constantinopla en el seno de la comunidad amalfitana. El texto se conserva en una única copia realizada en el monasterio napolitano de San Severino en 1174. Este manuscrito presenta una sección hagiográfica que tiene la peculiaridad de reunir una serie de textos únicos o de muy restringida circulación: el milagro de la estatua de Cristo *Antiphonetis,* la vida de Juan Calibita, el milagro de san Jorge y el dragón, la muerte y milagros de san Nicolás, una pasión de santa Irene, las vidas de Juan el Limosnero y san Costanziano y la invención del cuerpo de san Cataldo. Paolo Chiesa, editor de esta *vita* de Juan el Limosnero, ha observado que el texto de la traducción amalfitana se acerca a las lecciones proporcionadas por los manuscritos de la rama de la versión media griega,[14] aunque Déroche[15] sostiene, a partir de un examen del capítulo X, que debió de haberse basado en la recensión larga. Esta traducción latina no presenta el texto completo de la *vita*, sino una selección de capítulos. Es

---

12 Heinrich GELZER (ed.), *Leontio's von Neapolis Leben des heiligen Iohannes Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Freiburg, Leipzig, 1893, pp. xxxvi-xl.
13 DÉROCHE, *op. cit*., pp. 73-74.
14 Paolo CHIESA, *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l' Elemosiniere. Due testi 'amalfitani' inediti*, Salerno Avagliano, 1995, p. 10.
15 DÉROCHE, *op. cit*., p. 42.

probable, como apunta Chiesa,[16] que la decisión de realizar el recorte se tomara una vez realizada la traducción de los primeros catorce capítulos. Luego recoge dos capítulos intermedios —23 y 37[17] y retoma la última porción del texto, desde el capítulo 50, hasta el final—.

Se conoce una tercera traducción latina de la *Vida de Juan el Limosnero* que se ha transmitido a través de un único testimonio.[18] Copiado en el siglo XIV, este manuscrito contiene parte de un homiliario y legendario para uso de la catedral de San Trófimo de Arlés, donde la vida del Patriarca alejandrino figura, como es usual en los martirologios bizantinos, en el mes de noviembre. Observa Déroche[19] que esta traducción es más bien una "readaptación" del texto griego, ya que una selección de capítulos del texto de Leoncio es sometida a una nueva ordenación para adaptarse a un modelo de *vita* más convencional, y las informaciones que no se hallan en él son repuestas a partir de motivos y tópicos propios del género hagiográfico. La sucesión desordenada de los capítulos y la ausencia del episodio de la muerte de Juan hacen pensar a Déroche que el traductor hizo uso de un original griego mutilado perteneciente a la versión larga, aunque también debería considerarse la posibilidad de que se trate de una reescritura libre de la traducción anastasiana.

[16] CHIESA, *op. cit.*, p. 10.
[17] Los números de capítulos, salvo indicación contraria, corresponden a la edición de CAVALLERO, *op. cit.*
[18] En conjunto con la Dra. Inés Warburg estamos llevando a cabo la edición, traducción y estudio de este texto.
[19] DÉROCHE, *op. cit.*, p. 42.

De estas tres traducciones la única que tuvo éxito literario fue la debida a Anastasio. La extraordinaria difusión de la que gozó prácticamente en toda Europa se debe sin lugar a dudas a su temprano ingreso en el "canon" de las *Vitae patrum*,[20] nombre por el cual se conocen las colecciones que reunían relatos de la temprana literatura monástica oriental sobre hombres y mujeres que se habían consagrado al anacoretismo; a los que pronto se sumaron otras hagiografías que proponían distintas categorías de santidad, como es el caso de los obispos santos.[21]

La *Vida de Juan el Limosnero* en textos compilatorios

Además de los textos que de manera completa o fragmentaria proponen una traducción de la hagiografía de Leoncio, distintos episodios de la *Vida de Juan el Limosnero* aparecen en una importante cantidad de obras, particularmente en el siglo XIII.[22] Las obras que los recogen son muy numerosas y de diversa procedencia: se halla en autores de origen inglés, francés, italiano, alemán y español.[23] Por su importancia y amplia difusión en toda

---

[20] Paolo CHIESA, "Juan el limosnero", en C. LEONARDI, A. RICARDI, G. ZARRI (dirs.), *Diccionario de los santos*, vol. 2, Barcelona, Bogotá, Buenos Aires, San Pablo, 2000, pp. 1353-1356.
[21] Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, University of California Press, 2005.
[22] Sobre las reescrituras hagiográficas véase especialmente Monique GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005.
[23] Entre estas se encuentran el *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* de Etienne de Bourbon, el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, la *Legenda*

Europa, además de la influencia que ejercieron sobre otros autores y compiladores, aquí nos detendremos especialmente en las compilaciones de los dominicos Vicente de Beauvais y Jacobo de Varazze.

Por su precedencia cronológica consideraremos en primer lugar la obra de Vincente de Beauvais quien, en el marco de su amplio proyecto enciclopédico que concibió con el objeto de abarcar todas las áreas del conocimiento, se propuso en su *Speculum historiale* condensar a lo largo de 32 libros la historia de la humanidad desde la Creación hasta sus días. En el libro XXIII, capítulo 23 de esta enciclopedia, se hallan pasajes de la *Vida de Juan el Limosnero* que remiten a ocho diferentes capítulos (6, 9, 16, 19, 22-25): la visión de la Limosna que visitó en sueños al Patriarca en su juventud; el engaño de los ecónomos que no dieron la limosna ordenada y sus consecuencias; una semblanza de la sabiduría del santo; el relato del manto que le regaló un rico para aliviar el frío; la historia de san Serapión; el castigo injusto sobre el monje que viajaba con la joven hebrea; el alivio derivado de la oración de acuerdo con el testimonio del hombre secuestrado por los persas y el consuelo al padre del joven muerto en el naufragio. Se trata, pues, de una selección de determinadas porciones de la hagiografía que, con excepción del último bloque, en el que el capítulo 25, que se halla intercalado entre el 24 y el 23, sigue el orden del texto de Leoncio.

---

aurea de Jacobo de Vorágine, los anónimos *Speculum laicorum* y *Liber exemplorum,* por mencionar solo las que alcanzaron una mayor difusión en la Edad Media.

Veamos aquí una confrontación[24] del episodio en el que Juan tiene en sueños una visión de la Limosna, correspondiente al capítulo 6 de la hagiografía.[25]

Anastasio[26]

Cumque istos dimisisset, universam quae circumdederat illos defectionem et modicam fidem scindens, loquebatur his qui ei consedebant, et admirabantur de a Deo data ei compassione: *Cum essem*, inquiens, *in Cypro adhuc juvenis* quasi *annorum quindecim, video una noctium in somnis puellam* quamdam, cujus species *supra solem splendebat*, *ornatam* supra omnem humanum sensum, *quae* venit et *stetit ante lectum meum, et pulsavit me in latere. Expergefactus* vero, *video eam in veritate stantem, et aestimavi eam esse mulierem*; *figura igitur crucis signatus, dixi ei*: *Quae es tu? et*

Vicente de Beauvais[27]

Hic patriarcha sanctus, ut ipse retulit, *cum esset Cypro adhuc iuvenis annorum XV, vidit una nocte in sompnis puellam super solem splendidam* et *ornatam, que stetit ante lectum suum et eum in latere pulsavit*. Qui *expergefactus* cum vere *videret eam stantem, et putaret esse mulierem* que *etiam super caput habebat coronam ex ramis olivarum signo crucis signatus, dixit ei: Que es tu, et quomodo ausa es intrare super me dum dormio? Illa hilari*

---

[24] En itálicas marcamos los elementos comunes en ambos textos. El subrayado con puntos representa los cambios introducidos para adecuarse al nuevo contexto gramatical, como el paso del estilo directo al indirecto; mientras que el subrayado continuo señala las variantes léxicas.

[25] Las correspondencias entre los capítulos de las versiones de las hagiografías y el registro de los episodios que aparecen en distintos textos compilatorio se halla en el cuadro incluido en el Apéndice.

[26] *PL*, 73: 345.

[27] Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, edición digital disponible en *L'Atelier Vincent de Beauvais Centre de médiévistique «Jean Schneider»* (http://atilf.atilf.fr/bichard/), según el ms. Douai, B. M. 797.

quomodo ausa es intrare super me dum dormirem? Habebat et coronam de olivarum ramis super caput suum. Tunc *illa hilari vultu et subridendo labiis dicit mihi: Ego sum prima filiarum regis*. Cumque haec audissem, statim adoravi eam. Tunc dicit mihi: *Si me possederis amicam, ego te ducam in conspectu imperatoris*. *Etenim nemo habet potestatem apud eum, sicut ego*. *Ego* quippe *feci eum in terris hominem fieri et salvare homines*. *Et haec dicens, disparuit*. *Ego vero in memetipsum reversus, intellexi visionem, et dixi*: *Credo, Compassio ac Eleemosyna est*, et ideo habet in capite ex olivae foliis coronam. Etenim *veraciter* compassio et benignitas erga homines *Deum carne vestiri fecit*. [...]

vultu labiisque subridendo, dicit ei: Ego sum prima filiarum regis.

Si me amicam possideris, ego te ducam in conspectu imperatoris. *Nemo enim habet potestatem aput eum sicut ego*, que *feci eum hominem fieri in terris, et homines salvare*. *Et hec dicens disparuit*. *Ille igitur in se reversus intellexit visionem, et ait*: *Credo elemosina et compassio est*, que *veraciter deum carne vestiri fecit*.

La comparación del texto de Vicente de Beauvais con la traducción anastasiana muestra que esta ha sido su fuente y que los cambios introducidos no son numerosos. Los procedimientos de abreviación que Vicente de Beauvais aplica son la concisión, como se ve en "*Hic patriarcha sanctus, ut ipse retulit*", con el cual sintetiza un pasaje de cierta extensión, empleándolo también para pasar del estilo directo al indirecto; y la escisión, mediante la cual elimina algunas porciones de texto.

En cuanto a la selección de los episodios de la fuente, creemos que no debió de ser probablemente de interés del dominico hacer una *abbrevia-*

tio de la *vita*, sino presentar una selección de los episodios más atractivos en función de su valor edificante. Debido a esto escarta elementos estructurales de la diegesis hagiográfica, como la muerte del santo y sus milagros, pero incluye otros que no tienen como protagonista al Patriarca: los relativos al aduanero Pedro, san Serapión y el monje Vitalio.

Compuesto poco tiempo después del *Speculum historiale*, entre 1260 y 1275, se halla el célebre y extraordinariamente difundido legendario del dominico Jacobo de Varazze. Fueron fuentes en la composición de la *Legenda aurea*[28] los compendios debidos a otros miembros de su orden, como Esteban de Bourbon, Bartolomé de Trento, Juan de Mailly[29] y el propio Vicente de Beauvais.[30] La presencia de los mismos materiales en estas obras hace muchas veces difícil determinar cuál pudo ser la fuente inmediata seguida por Jacobo de Varazze. El capítulo 27 de la *Legenda aurea* reúne una serie de extractos de la hagiografía de Leoncio, que se corresponden

[28] Giovanni Paolo MAGGIONI (ed.), *Iacopo da Varazze*, *Legenda aurea*, Firenze, Sismel, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2007, pp. 222-231.
[29] El epítome de la *Vida de Juan el Limosnero* se encuentra en el *Supplementum* a la *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* que, según Maggioni, es verosímilmente atribuible también a Juan de Mailly. Cf. Giovanni Paolo MAGGIONI (ed.), *Jean de Mailly*, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum,* Firenze, SISMEL, 2013, p. cxxxvii. El texto sobre el patriarca alejandrino se encuentra entre las pp. 495-509. Los capítulos que se incluyen, según el orden en el que aparecen en el texto del *Supplementum*, son: 2, 5, 6, 9, 10, 8, 11-15, 20-29, 33-35, 46, 37, 1, 41, 50 y 52.
[30] Giovanni Paolo MAGGIONI, "Riletture e riscritture agiografiche del XIII secolo: i leggendari abbreviati", en Marinela GARCÍA SEMPERE, M. Àngels LLORCA TONDA (dirs.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2012, pp. 19-20.

con los capítulos 1, 6, 7, 13, 14, 17, 19-22, 37-38, 43, 48, 52-54. El material extractado es variable: incluye tanto capítulos completos como breves pasajes desprovistos de contextualización, que son sometidos a un ordenamiento distinto del texto leonciano. Si bien en la sucesión de los capítulos intermedios no se advierte un criterio que justifique el reordenamiento que presentan, los pasajes tomados de los capítulos 6 y 52-54 encabezan y dan cierre respectivamente a la sección de Juan el Limosnero en este legendario, procurando una cierta linealidad temporal. El capítulo 6, considerablemente más abreviado que en la compilaciones precedentes, se coloca al comienzo de la selección antes que el pasaje tomado del 1. En el capítulo 6, como hemos visto más arriba, se narra la visión que el santo tuvo en su juventud, a partir de la cual comprendió que por voluntad divina debía convertirse en limosnero, que es anterior cronológicamente a todos los demás sucesos narrados, inclusive de los que se presentan en los capítulos comprendidos entre el 1 y el 5.

> "*Iohannes Elemosinarius patriarcha Alexandrinus quadam nocte in oratione persistens uidit quandam puellam pulcherrimam sibi assistentem et coronam oliuarum in capite baiulantem. Quam ille uidens nimium stupefactus que esset inquisiuit. Et illa: 'Ego sum misericordia que dei filium de celo adduxi. Me sponsam accipe et bene tibi erit'. Intelligens ergo per oliuam misericordiam designari, ab illa die factus est sic misericors ut eleymon, id est elemosinarius, uocaretur*"[31].

---

[31] MAGGIONI (ed.), *Iacopo da Varazze, Legenda aurea*, *op. cit.*, p. 222.

Si bien, como ha señalado Maggioni,[32] la enciclopedia de Vicente de Beauvais constituye una de las fuentes de la *Legenda aurea*, el material de una y otra no coincide. Tampoco coincide su selección con la que ofrecen otras de sus fuentes identificadas, el tratado de Esteban de Bourbon y la obra de Juan de Mailly. Es probable, por consiguiente, que Jacobo se haya valido de algún otro legendario o que hubiera trabajado directamente sobre la hagiografía de Leoncio.

Entre las compilaciones destinadas a la predicación que recogen episodios de la *Vida de Juan el Limosnero* se halla también, a fines del siglo XIII, el anónimo inglés *Speculum laicorum*. Su autor desconocido organiza su obra de acuerdo con un criterio alfabético, dividiéndola en 87 capítulos. Cada uno de ellos dedicado a un tema, objeto de instrucción moral y religiosa. Los capítulos presentan en primer lugar una definición del concepto a tratar, que puede a veces contener subdivisiones, y se halla seguido de *exempla* de distinta procedencia. Muchos de ellos se remontan a la Antigüedad grecolatina, aunque en su mayoría están tomados de las Sagradas Escrituras y textos medievales diversos, incluidas las colecciones de *exempla* contemporáneas. Los pasajes de la hagiografía de Leoncio corresponden a los capítulos 8, 14, 20-21 y 49. El *Speculum laicorum* tiene la peculiaridad de presentar un *exemplum* bajo el epígrafe *De sancto Iohanne patriarcha promoto, vasis terreis utente*. Adscripto a la *legenda* de Juan el limosnero,

[32] Giovanni Paolo MAGGIONI, "La littérature apocryphe dans la légende dorée et dans ses sources immédiates. Interprétation d'une chaîne de transmission culturelle", *Apocrypha*, 19 (2008), p. 151.

como los demás episodios, carece, sin embargo, de correlato en la hagiografía de Leoncio. Lamentablemente la edición del *Speculum laicorum* de Welter[33] (1914), única disponible hasta ahora, se limita muchas veces —como en este caso— a consignar la presencia de los *exempla* sin transcribir su contenido ni indicar sus posibles fuentes, lo que nos impide conjeturar, por consiguiente, de dónde pudo haber sido tomado, con los elementos de que disponemos.

No es nuestro propósito aquí llevar a cabo un relevamiento exhaustivo de otras colecciones de *exempla* y compendios contemporáneos; hemos examinado someramente algunos de ellos. Baste mencionar, entonces, que el *Thesaurus exemplorum Medii Aevii*[34] consigna otras seis obras (algunas de las cuales se hallan todavía inéditas) en las que aparecen *exempla* tomados de la *Vida de Juan el limosnero*, a las que deberían sumarse cuanto menos otras tres que no han sido registradas en ese repertorio al momento de nuestra consulta:[35] la obra de Cesario de Heisterbach,[36] los sermones de

---

33 Jean Thibaut WELTER (ed.), *Le Speculum laicorum. Edition d‘ une collection d'exempla comopsée en Angleterre à la fin du XIIIe siècle* Paris, Picard, 1914.
34 *Thesausurs Exemplorum Medii Aevii* (ThEMA), Groupe d'anthropologie historique de l'Occident Médiéval. L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Disponible en: http://gahom.ehess.fr/thema.
35 Véase el cuadro que incluimos como *Apéndice* al final de este trabajo.
36 Alfons HILKA (ed.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. I, Bonn, 1933.

Juan de Vitry,[37] la crónica de Roger de Wendover[38] y un milagro mariano, sobre el que nos detendremos en seguida.

Aunque diversos en cuanto a su lugar de origen, estos textos tienen en común el hecho de ser obras de autores dominicos o franciscanos y representan, por consiguiente, las preocupaciones intelectuales y pastorales propias de las órdenes mendicantes. Por un lado, el enciclopedismo, reflejo de la necesidad de reunir con la mayor exhaustividad posible la suma de conocimientos sagrados y profanos, que tuvo en la obra de Vicente de Beauvais uno de sus más importantes representantes; por otro lado, la predicación, que dio lugar a la creación de obras en las que se reunían múltiples ejemplos de los que se valían los frailes para la instrucción moral y religiosa.

Una reescritura "marianizada" de la *Vida de Juan el Limosnero*

El último texto que consideraremos aquí pertenece al género de los *miracula* de la Virgen.[39] Las colecciones de milagros marianos, según Bayo[40] aparecidas en el siglo X, alcanzaron su máximo desarrollo en el XII. Tras el

---

[37] Thomas Frederick CRANE (ed.), *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*, (The Folk-Lore-Society Publications XXVI) London, Nutt, 1890.
[38] Henry O. COXE (ed.), *Rogerus de Wendover, Chronica, sive Flores historiarum*. v. 1, Londres, 1841.
[39] Sobre el género del milagro mariano puede consultarse la obra de Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, Universidad de Granada, 1981.
[40] Juan Carlos BAYO, "Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo", *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXI.7-82004, pp. 849-871.

florecimiento de las colecciones llamadas “locales”, destinadas a promover determinados santuarios marianos, prevalecieron más notoriamente las colecciones “universales”, en las que se recogían milagros marianos de muy diversa procedencia. En la centuria siguiente, la forma narrativa del milagro mariano contaba ya con una importante tradición en lengua latina, a la vez que empezaban a aparecer manifestaciones en lenguas vernáculas, como las colecciones de Adgar, Gautier de Coincy, Gonzalo de Berceo y Alfonso X, entre otros.

Las relaciones entre los códices latinos que contienen estos milagros de la Virgen distan de ser claras: su elevado número y la práctica de incorporar relatos de muy diversa procedencia han dificultado el reconocimiento del vínculo existente entre las distintas colecciones. El estudioso A. Mussafia[41] llegó a examinar una gran cantidad de manuscritos que recogen milagros de la Virgen, reconociendo en ellos ciertos núcleos primitivos. Aunque sus conclusiones han sido cuestionadas, el examen de Mussafia sobre distintas fuentes manuscritas permite observar con claridad el carácter abierto de estas colectáneas “universales”, consonante con el espíritu compilador del siglo XIII, época a la que se remontan muchas de las colecciones que reúnen mayor cantidad de milagros.

---

[41] Adolf MUSSAFIA, “Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden”, *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. [113 (1886), 917-994; 115 (1887), 5-92; 119 (1889), 1-66; 123 (1890), 1-85; 139 (1898), 1-74].

El de Juan el Limosnero es un milagro mariano escasamente difundido. Hasta donde sabemos, se registra en dos manuscritos, *Rivipullensis* 193, del siglo XII o XIII[42] y *Alcobacense* 39, del siglo XIV,[43] que presentan numerosos elementos en común. Del primero de ellos o de algún miembro de su familia lo tomó Alfonso el Sabio para su cantiga 145[44] por lo que, si bien no tenemos elementos suficientes para establecer una datación precisa del milagro, posiblemente tenga lugar entre los siglos XII y XIII con el desarrollo de las colecciones universales.

El milagro presenta al patriarca de Alejandría quien, por su especial amor a la Virgen, habiendo dado todos sus bienes a los pobres, ha caído en la más grande necesidad. Compadeciéndose de ello, un rico comerciante le regala un cobertor fino y valioso para que Juan no sufra frío durante la noche. Sin embargo, incapaz de tener algo sin socorrer a alguien más, lo vende y da como limosna el dinero obtenido. Enterado de ello su benefactor, vuelve a comprarlo, pero la misma situación se repite una y otra vez hasta que el generoso comerciante pierde toda su fortuna y el cobertor es comprado por

---

[42] Cebrià BARAUT, "Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantigues d'Alfons el Savi", en Estanislao LLOPART (ed.), *Maria-Ecclesia Regina et Mirabilis* Monserrate, Abadía de Monserrate, 1956, pp. 127-175. Consultado en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/un-recull-de-miracles-de-santa-maria-procedent-de-ripoll-i-les-cantigues-d-alfons-el-savi-0/html/01e15ff2-82b2-11df-acc7-002185ce6064_9.html)

[43] Aires A. NASCIMENTO, *Milagres medievais numa collectânea mariana alcobacense,* Lisboa, Colibri, 2004.

[44] Walter METTMANN (ed.), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María*, t. 2, Madrid, Castalia 1988, pp. 124-127.

alguien más. Afligido, ya sin ningún recurso, el Patriarca eleva una plegaria a la Virgen. Aparece entonces ante él una mujer de extraordinaria belleza, exhortándolo a perseverar en la limosna. Conmocionado por la visión, en su camino a la iglesia le sale a su encuentro un joven desconocido que le entrega, de parte de su amo, una gran suma de dinero y desaparece al instante. En la celebración litúrgica, durante la oración, le es revelado por el Espíritu Santo que la mujer de su visión era la Virgen y el propio Jesucristo el joven que le había entregado el dinero. Regocijándose, el Patriarca decreta a partir de entonces que cada sábado se celebrasen los maitines, la liturgia de las horas y la misa en honor de la Virgen.

Se trata, pues, de una reescritura marianizada de la *Vida de Juan el Limosnero* a partir de dos núcleos narrativos fundamentales, el episodio del manto, que en la hagiografía de Leoncio ocupa el capítulo 19, y la visión milagrosa, tomada del capítulo 6. Es difícil precisar si el autor de esta reescritura ha tenido acceso al texto completo de la traducción de Anastasio o a *excerpta* incluidos en alguna compilación. En efecto, el relato incluye elementos que evidencian el conocimiento de otras porciones del texto, como el pasaje en el que se describe la costumbre del Patriarca de sentarse a las puertas de la basílica para atender a quienes se allegaban a él para pedirle ayuda, tomada del capítulo 43. A partir de la conclusión del relato puede entenderse que el propósito del milagro es explicar el origen de la celebración de la liturgia de las horas y del sábado mariano. Y para ello el texto de Leoncio es sometido a una intensa reescritura que transforma los actos de

caridad de Juan en manifestación de su profunda devoción por la Virgen, quien desplaza a la visión alegórica de la Limosna de la hagiografía griega y es destinataria de las oraciones del santo.

Conclusión

Finalizamos este trabajo con una breve reflexión acerca de la recepción de la *Vida de Juan el Limosnero* que aquí apenas hemos comenzado a examinar. Si bien el culto de este santo no llegó a contar con una importante raigambre en el Occidente latino, su fortuna literaria fue amplia y prolongada. Traducida en tres ocasiones al latín, la versión anastasiana fue, sin duda, gracias a su incorporación a las *Vitae patrum*, un elemento clave para su extensa difusión.

En el siglo XIII, de mano de las órdenes mendicantes volcadas a la tarea de formar espiritualmente a sus fieles, la hagiografía de Juan se muestra fértil depositaria de ejemplos para la predicación; y el fervor mariano quiso hacer de él, por sus muchos méritos, un piadoso y fiel devoto de Virgen. Con sutileza y eficacia Leoncio ha delineado una figura de santidad que con su afabilidad, sencillez y falta de afectación, su renuncia a las riquezas en favor de los más débiles, ha tenido la virtud de interpelar a los hombres a lo largo de muchas centurias. Constituye, a su vez, la *Vida de Juan el Limosnero* un testimonio de las transformaciones del género hagiográfico que, más allá de las circunstancias de escritura e intencionalidad específica

de su autor, fue adaptado a diferentes formas literarias que surgieron como correlato de nuevas realidades sociales y culturales.

APÉNDI

La *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápoli

REFERENCIAS DEL EPISODIO	Leoncio de Neápolis *VIE* (versión larga)	*VIE* (versiones media y corta)	Anastasio Bibliotecario *VIE*	Jacobo de Vorágine *Legenda aurea*	Vicente de Beauvais *Speculum historiale*
Los mendigos como señores.	1	Pról.-I	II	cap. XXVII	-
Apóstrofe de Juan a Dios.[1]	1	I	I	cap. XXVII	
Juan socorre a los fugitivos de los persas.	6	VII-VIII	VI	-	-
Visión de la limosna.	6	VII-VIII	VII	cap. XXVII	XXII.108 [a]
Un mendigo pide tres veces.	7	IX	VIII	cap. XXVII	-
Naufragios y el milagro del estaño convertido en plata.	8	X	IX	-	-

[1] Cf. Juan de Vitry, XCVII, *op. cit*. pp. 45-46.

PÉNDICE

e Neápolis en textos latinos bajomedievales (siglo XIII)

nte de uvais *culum oriale*	**Anónimo inglés** *Speculum laicorum*	**Roger de Wendover** *Chronica sive Flores histori-arum*	**Etienne de Bourbon** *Tracta-tus de diversis materiis praedica-bilibus*	**Cesario de Heisterbach** *Homiliae de infantia serva-toris*	**Anónimo in-glés** *Liber exemplo-rum,* cap. *De elee-mosyna*
-	-	-	-	-	-
	-	-	-	-	-
-	-	-	9	-	-
II.108 [a]	-	-	-	*In Epiphania Domini secun-dum Mattheum* cap. II (pp. 75-76)	-
-	-	cap. *De syno-do in Italia* (p. 111)	-	-	-
-	[cap. II]: [*De*] *acquisitis* [*iniuste et eorum pericu-lo*], ex.: 13 (p. 6)	-	-	-	-

Hombre rico robado por ladrones.	9	XI	X	-	XXII.108 [b]	
El patricio Nicetas.	13	XV	XIV	cap. XXVII	-	
Sobrino de Juan ofendido.	14	XVI	XV	cap. XXVII		[*D* ex
Tipo de sabiduría de Juan.	16	XVIII	XVII		XXII [a]	
Mármoles para la tumba de Juan.	17	XIX	XVIII	cap. XXVII	-	
Manto costoso regalado y vendido.	19	XXI	XX	cap. XXVII	XXII.109 [b]	
Don Pedro[2].	20-21	XXII	XXI	cap. XXVII		[*D* [*e* *b*
San Serapión.	22	XXIII	XXII	cap. XXVII	XII. 109 [c]	
Monje castrado.	23	XXIV	XXIII	-	XXII. 110 [c]	
Cautivo de los Persas	24	XXV	XXIV	-	XXII. 110 [a]	
Hijo muerto.	25	XXVI	XXV	-	XXII. 110 [b]	
El obispo Troilo.	26 [27]		XXVI	-	-	
Juan se conmueve por el llanto de los	29 [30]	XXX	XXIX	-	-	

[2] Además de los autores y obras que consignamos en el cuadro, la consulta en la base de datos *T* también en París, Bibliotheque National de France, ms lat. 15912, 55, 25A, Jacques BERLIOZ *codice Parisiensi 15912 asseruata*, Turnhout, Brepols, 2012; Londres, British Library, Add. 339 *Compilacio singularis exemplorum*, inédita, [Upsalla, Bibl. univ., ms. 523], fol. 114; Elisa BRIL Humberto de Romans, *De dono timoris*, Cap. VI, *De timore futuri iudicii-De terribilibus circ* Turnhout, Brepols, 2008.

I.108 b]	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-
	[cap. LXII]: *De patiencia,* ex.: 446 (p. 86)	-	-	-	-
II [a]	-	-	-	-	-
-	-	-	342	-	-
I.109 b]	-	-	-	-	-
	[cap. XXXI]: *De elemosina* [*et eius effectibus*], ex.: 248 (p. 50)	-	254		125 (pp. 74-75) pan arrojado, 126 (pp. 75-76) náufrago y visión del Señor
109 [c]	-	-	-	-	-
I. 110 [c]	-	-	-	-	-
I. 110 [a]	-	-	167	-	-
I. 110 b]	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	127 (p. 76)
-	-	-	-	-	128 (pp. 76-77)

de datos *Thesaurus exemplorum Medii Aevii* (ThEMA) indica que esta anécdota se encuentra BERLIOZ y Marie Anne POLO DE BEAULIEU (eds.), *Collectio exemplorum cisterciensis in* , Add. 33956, colección de ejemplos de la O.F.M., inédita; Anónimo francés (O.P.), siglo XIII, Elisa BRILLI (ed.), Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum*, Turnhout, Brepols, 2015; *bilibus circa iudicium*, en Christine BOYER (ed.), *Humberti de Romanis De Dono Timoris*,

necesitados.						
El monje Vitalio.	37 [38]	XXXVI	XXXV	cap. XXVII	-	
Mendigo disconforme.	38 [39]	XXXVII	XXXVI	cap. XXVII	-	
El alma de Simeón disputada por ángeles y demonios.	42 [43]	XLI	XL		-	
"Donde están las ovejas, allí también el pastor".	43 [45]	XLII	XLI	cap. XXVII	-	
Monja secuestrada por un seductor.	48 [50]	XLIII	XLVI	cap. XXVII	-	
Dos zapateros.	49 [51]	XLIVa	XLVII	-	-	[c *e*
Proximidad de la muerte de Juan.	52 [57]	XLV	XLIX	cap. XXVII	-	
Los cuerpos de los obispos se mueven para recibir el de Juan.	53 [58]	XLV	L	cap. XXVII	-	
Milagro del pecado borrardo.	54 [59]	XLVI	LI	cap. XXVII	-	
Juan da todas sus pertenencias a los pobres.	?	?	?	-	-	[*D* *a* *ri*
Juan utiliza vasos de barro.	-	-	-	-	-	[*m*

[3] *Legitur in vita s. Ioh. patriarche De s. Johanne patriarcha: De s. Joh. omnes divicias suas pa*

-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-
-	-	-	319	-	-
-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-
-	[cap. XXX]: *de ecclesia,* ex.: 236 (p. 49)	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-
-	[cap. LXIV]: *De paupertate pro Christi amore merito-ria*, ex.: 457 (p. 88)[3]	-	-	-	-
-	[cap. LII: *De mortis memo-*	-	-	-	-

ias suas pauperibus elargiente. WELTER, *op. cit.*, p. 88

						r
Juan lava los pies a un mendigo con estigmas.	-	-	-	-	-	
Hospital de San Juan Limosnero en Jerusalén.	-	-	-	-	-	

[4] *Legitur in legenda s. Patriarche* [*Iohannis*]*: De s. Johanne patriarcha promoto, vasis terreis*

	ria], ex.: 392 (p. 76)[4]				
-		-	-	-	129 (pp. 77-78)
-	-	cap. *De origine ordinis militiae Templi* (p. 119)	-	-	-

asis terreis utente. WELTER, *op. cit*., p. 76.